



سلسلة الدراسات الفكرية والفلسفية

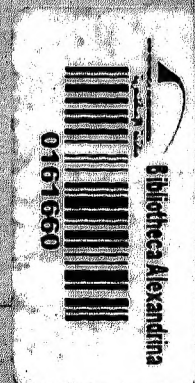


1

من الاستشراق الغربي إلى الاستعراب المغربي

بحث في القراءة الجابرة للفكر العربي
وفي آفاقها التاريخية

طبيب ميزني



من الإستشرق الغربي
إلى الإستغراب المغربي

الكتب الصادرة عن دار الذاكرة تعبر عن
فكر مؤلفيها وليس بالضرورة عن فكر الدار
حص - سورية د. شاكِر مطلق
صاحب الامتياز



من الاستشراق الغربي

إلى الاستغراب المغربي

بحث في القراءة الجارية للفكر العربي
وفي آفاقها التاريخية

طبيب تيزيني

جميع الحقوق محفوظة لدار الذاكرة ودار المجد
"من الاستشراق الغربي الى الاستغراب المغربي"

تأليف

د. طيب تيزيني

اصدار

دار الذاكرة - حمص / سورية - دار المجد - دمشق سورية

الطبعة الأولى : 1996/1000

خطوط الغلاف : عبد الجليل عليان

تنفيذ دار المجد للطباعة والنشر والخدمات الطباعة

دمشق ☎ 2245855 - 11033

رقم الابداع في " مكتبة الأسد الوطنية " : ع - 942 / 1996/8

من الاستشراق الغربي الى الاستغراب المغربي : بحث في التراء
الجابرية للفكر العربي ولي آفاقها التاريخية / طيب تيزيني. - دمشق
دار المجد، 1996. - 358 ص؛ 24 سم.

1 - 191 ت ي ز م 2 - 956 ت ي ز م 3 - العنوان 4 - تيزيني
مكتبة الأسد

كلمات تمهيدية

في شهر نيسان من عام ١٩٨٢، دعيت إلى تونس للمشاركة في "مؤتمر الغزو الثقافي الإمبريالي الصهيوني للأمة العربية". وكان ذلك، حقاً، حدثاً ثقافياً بارزاً، على صعيد الفكر العربي المعاصر. وفي أثناء إحدى جلسات العمل، وقف الأستاذ الدكتور محمد عابد الجابري، وقدم مداخلة قصيرة استحوذت على انتباهي، كما تركت أثراً في ذهني. بيد أن هذا الأثر لم يتضح عندي - في أبعاده التي أريدت له - إلا بعد تناول كتابات الجابري اللاحقة حول التراث، وتكوين "العقل" العربي وبنيته، وحول الخطاب العربي المعاصر، والحدثة، والمسألة الثقافية، وغيرها بالتفحص والبحث. وكانت الفكرة الرئيسة في المداخلة المذكورة قد تمحورت باتجاه التأكيد على أن الفكر و"العقل" العربي (ومعهما العرب أنفسهم) بيانويون. وقد ساق المداخل مثلاً على "بيانية" الأطراف المذكورة الجاحظ في كتابه "البيان والنتيين".

ولقد أحسست أن الجابري - في مداخلته - أخطأ مرتين، مرة حين عمم فكرته على الفكر العربي وجعل منها مبدأ قطعياً ملزماً منذ مايسسيه "عند التدشين العربي الأول"، ومرة حين تناول الجاحظ وكتابه نموذجاً على ذلك. إزاء هذه الوضعية، لم يكن بوسع زملاء مشاركين آخرين إلا أن انبرنا لمناقشة الأستاذ الجابري، محاولين - في عجالات مقتضبة - أن نحفز على التفكير في كيفية التفكير بمقاربة "الفكر العربي" من حيث هو، أي في تشخصه السوسيو ثقافي وحركيته التاريخية، وليس من موقع مرجعية يتضح لاحقاً أنها مرجعية لاتولي ذلك أهمية تذكر.

فكم كنتُ دهشاً أن أسمع الأستاذ الجابري يتحدث عن الجاحظ مثلاً نموذجياً لما أطلق عليه "بيانية الفكر العربي". ذلك لأنني تساءلت في نفسي، ربما بشيء من القلق المعرفي: كيف "انطلتُ الحيلة" على السيد الجابري؟! كيف يمكن النظر إلى الجاحظ على هذا النحو، وهو ضمن أوساط كبرى من البحث العلمي العربية والعالمية واحد من عمالقة الفكر العقلي، في تاريخ الفكر العربي وفي سياقه التاريخي؟! كيف يفوت الرجل فرصة البحث في "البيان والتبيين" كواحد من مصادر الفكر العقلي العربي؟ ألم يكن حريّاً به أن يتأنّى ويحفظ في أحكامه، التي صارت "مبادئ ناجزة" في كتاباته اللاحقة، خصوصاً منها ما هو وثيق الصلة بما نحن بصدد الإشارة إليه هنا، ونعني به مفهوم "العقلية العربية" و "العقلية اليونانية - الأوروبية". مما بينهما بنيتين ذهنتين "فطريتين قارتين"؟

نعم، انطلتُ الحيلة" على الجابري؛ فقرأ لدى الجاحظ ما واجهه مباشرة، بصيغة "البيان والتبيين"، وتوقف عن التوغل فيما لم يقدم نفسه إليه هكذا بسيطاً منسياً! وبذلك، أتت بعض توجهاته المنهجية الصائبة وكأنها موقف ملنق ومفتعل في كتاباته، مثل قوله في "نحن والتراث" بأن "القراءة استنطاق"؛ أو انها جاءت غريبة على البحث وعبئاً عليه. وقد قدم ذلك فرصة لتفحص الاعتقاد بأن فعل "القراءة" فعل بسيط منبسط وذو خط مستقيم، وللتدقيق في الأطروحة القائلة بأن ذلك الفعل فعل مركب متلاطم يُؤتى بأكثر من سبيل، ويُفضى به إلى أكثر من توجه، كما يُمتلك بأكثر من حلقة؛ إضافة إلى أن الهمّ والبعد المعرفيين ليسا إلا لحظة كبرى من اللحظات التي تقبع وراءه. بل لعل هموماً وأبعاداً أخرى أيديولوجية سياسية وأخلاقية ودينية اعتقادية وسوسيو ثقافية الخ... هي التي تمتلك لحظة الحسم في فعل القراءة ذاك. من هنا، جاءت الأهمية المنهجية القصوى في سياقات ثلاثة له، هي الاجتماعي والتاريخي التراثي والمنطقي البنيوي (من بنية وليس من بنيانية Structuralism).

وقد تتالت الأحداث متسارعة، فظهر بارزاً ما كان في طور الإرهاص. وهكذا، ظهرت كتابات الجابري، التي أراد أن "يدشن" فيها وبها عهد نهوض جديد في الفكر العربي.

واتضح أن هنالك من يعمل على توسيع دائرة الحوار في الفكر العربي ماضياً ورائناً، منهجاً ونظراً، لكن دون جعل "العمق" من ذلك هدفاً استراتيجياً. أضف إلى ذلك أن مايجري في الساحة العربية الراهنة من تصاعد قد يكون خطيراً. فهو خطير بالنسبة للإشكاليات والمشكلات المزمدة، خصوصاً منها ما قد يمثل مرحلة نورية جديدة - في مخاطرها واحتمالاتها - من المعركة التاريخية بين الفكر العربي، بما يقبع وراءه ويحيط به ويدخل نسيجه من هوية حضارية، من طرف، وبين خصومه التاريخيين من طرف آخر، وأخص بالذكر منهم الفكر الإستشراقي المركزي الغربي والفكر الصهيوني.

من هنا، أتت هذه الفصول لتقصي عملية "التدشين" تلك، وكذلك محاولة للإجابة عن أسئلة ملحة تتصل بالفكر العربي وبما يطرح حوله من مسائل تحدد مصائره التاريخية.

وسوف أرى غاية قصوى لهذه الفصول أن تسهم، حقاً، في تعميق الحوار العلمي حول ذلك كله، ومن ثم في شحذ القدرة الخلاقة على تطوير الفكر المعني؛ ناهيك عن الدفاع عنه في مرحلة يراد له فيها أن يُستباح، من حيث هو؛ بغض النظر عن بعض المواقف والاتجاهات المستنيرة والعقلانية، (التي تتصارع باسمه، ولكن في دائرته) والتي يلاحظ أنها مفتوحة بقدر ما تكون قابلة للتشاقف مع الآخر، والمغلقة بقدر ما ترى أن يُراد لها أن تُخترق وتُهشم.

وأخيراً، لعل في مانقدمه هنا حافزاً باتجاه خلق المدماك الكبير لاستنهاض عربي جديد، يؤتي من مداخل متعددة متواشجه، قد تكون الديمقراطية والعقلانية والتنوير أسساً كبيرى له.

طيب تيزيني

دمشق في آذار 1996

الفصل الأول

في مسوغات مانحن بصدد البحث فيه

I

ليس من الصعوبة أن يتبين الباحث المدقق وجود حالة من التآزم العميق والشامل في المجتمع العربي الراهن. وإذا كانت تلك الحالة تنطوي على احتمالات مفتوحة من التراكم المتسارع أو الانفجار أو الترويض لمرحلة مديدة أو قصيرة، فإن منشأها الإرهابي ربما يرتد إلى بداية السبعينات من هذا القرن. فمع هذه البداية التقريبية، أخذت مجموعة من الظواهر تبرز في المجتمع المذكور، معلنة عما قد يكون مرحلة جديدة في التاريخ العربي. أما أهم تلك الظواهر فلعله يتمثل بالتالية منها: الذبول المريعة لحزبة الـ 67، التي جسدت انكساراً لكثير من المشاريع السياسية الوطنية والقومية العربية؛ نشوء الحقبة النفطية، التي جعلت من النفط "العربي" قوة إذلال للعرب وتبعية جديدة لقوى الرأسمال الإمبريالي؛ بروز لهاث استهلاكي بعيد عن امكانات المجتمع العربي وحاجاته الموضوعية والذاتية؛ هبوط متسارع للعملة العربية مع تضخم اقتصادي متسارع؛ إحكام قبضة الدكتاتوريات واستفحال الاستبداد السياسي بصيغة تفصح عن نفسها أكثر فأكثر؛ تعاظم اتجاه تحلل الفئات الوسطى كقوة سياسية وثقافية وتشطّطها نحو الأدنى؛ تبلور أزمة بنيوية في النظم السياسية الحاكمة وفي التنظيمات السياسية الأهلية؛ بروز إرهابيات أولى لاستقطاب اجتماعي وطبقي ينشر الفقر والبؤس والفلاكة في أوساط الفقراء والمفقرين الجدد، ويعمل على نشر الدعارة والرشوة والمخدرات والتخريب في المجتمع برمته، مع إهمال شنيع لمكافحة التلوث البيئي وتعميم للتلوث الأخلاقي والسياسي والثقافي.

وفي سياق ذلك، كانت المنظومات النظرية والأيدولوجية المختلفة تواجه تفككاً وتبعثراً، وتفصح عن حالة من العقم ضمن ماكن ورائها من مشاريع "نهضوية وإصلاحية وثورية" بتجليات قومية وليبرالية واشتراكية وربما كذلك دينية غير ذات ارتباط وثيق بالإسلام السياسي؛ إضافة إلى بروز شكوك كبرى وصغرى في تلك المنظومات.

وتتسع رقعة الحدث الأزموي الجديد على صعيد المتهاوين المتشظين من الفئات الوسطى، حيث يتلور على أيديهم وعي الأزمة على نحو مأساوي فاجعي. ولعله من الهام والملفت ملاحظة أن مثقفي هذه الفئات - وهم المتمرسون في العمل الثقافي والسياسي الثقافي بصورة خاصة ربما منذ بدايات هذا القرن - إذ أنتجوا ذلك الوعي، فإنهم، حتى هنا، أي حتى في حالة تفككهم وتشظيهم باتجاه القاع خصوصاً، يعملون على إظهار أن وعيهم للأزمة هو، أساساً، وعي الأزمة العربية الشاملة، من حيث هي. والحق، إن في ذلك قسطاً من الحقيقة. ذلك لأن هؤلاء أو الجسم الأعظم منهم لم ينجزوا، بعد، عملية اندماجهم الطبقي والاجتماعي بالطبقات الدنيا، التي يدفعون باتجاهها دفعاً وبقوة متزايدة بفعل الإفكار المتدفق بإطراد وبقسوة. كما أنهم لم يحققوا، بعد، صيغة ثقافية تتطابق - على نحو أو آخر - مع وضعيتهم الجديدة. فهم مايزالون يعيشون حالة انتقالية مفتوحة باحتمالات متنوعة. ومن ثم، فما يمكن أن يفهم تحت "وعي الأزمة العربية الشامل" مايزال - في أحد أوجهه الكبرى - يمر عبر أقية ذلك الوعي الفئوي الوسطوي "عموماً وإجمالاً، وعلى نحو دلالي خصوصاً.

في هذه الحال، لعلنا نضع يدنا على منحيين ثقافيين آخذين في التشكل والبروز، وكذلك في التبشير بنفسيهما بلسان رهط من الكتاب والباحثين العرب. الأول منهما يفصح عن نفسه بصيغة الصعوبات البنيوية المتشائلة والمتسارعة، التي تحترق عملية الاندماج الاجتماعي الطبقي والثقافي والسيكولوجي الأخلاقي بين

الفقراء والمُفقرين الجدد وما يترتب على هذه العملية من منظومات ومشاريع ثقافية جديدة. أما المنحى الثاني فيبرز في أوساط الطبقات العليا وما يلتحق بها من شتات الوسطويين وغيرهم، ممّن يدخل في حقل التجار والعسكريين والمضارين في الداخل والخارج ومن يلتقي منهم بـ "أهل النعمة" الجدد. ولن يكون بمتسعنا، هنا، الإحاطة بهذه الحركة الجديدة الضخمة من إعادة هيكلة المجتمع العربي. لكن ما نهدف إليه هو محاولة رصد التشكلات الأولى لـ "ثقافة عربية" جديدة في المجتمع المذكور وضبطها منهجياً. وإذا كان الرهان الجديد - إلى حدٍ ملحوظ - قد أخذ يفصح عن نفسه، في سياق تفكك المجتمع العربي وإعادة هيكلة خصوصاً بصيغة التقاطب الآخذ مداه بين الأعلى والأدنى (مع تناثر الوسطويين كقوة سياسية وثقافية واقتصادية مستنيرة عقلياً وميسورة اقتصادياً)، فإن السجلات النظرية الثقافية والأيديولوجية بدأت أولعها ستبدأ على مصائر العلاقات القادمة بين الأعلى والأدنى أساساً، سواء كانت أو ستكون علاقات تهادن أو ترويض أو توازن أو تناقض وتصارع.

ههنا، في هذا المعقد للمسألة، نضع يدنا على ما يمكن أن يجسد الملامح الأولى والعامّة للإستراتيجية المستقبلية للطبقات العليا، وذلك عبر تحديد الإجابة عن السؤال التالي: كيف يمكن الوقوف في وجه عملية التشكل الثقافي السياسي، خصوصاً، الجديدة والمحتمة بين قاع المجتمع والمفقرين الجدد، ومن ورائها ومعها عملية الاندماج البنيوي بينهما؟ ومن ثم، ماهي الطرائق المستمدة من العلوم الإجتماعية والإنسانية وغيرها لترويض الفريقين المذكورين، منفردين بالدرجة الرئيسة؟ إن المشاريع الثقافية السياسية الأربعة الكبرى، التي أخذت تفصح نوعياً عن إخفاقاتها التطبيقية المشخص في عدد من البلدان العربية في بداية السبعينات (وهي الليبرالي التحديثي والاشتراكي والقومي والديني غير المؤسسي السياسي) مع تناثر حاملها الاجتماعي (الفئات الوسطى أساساً)، بدأت تخضع لعملية تفحص

نقدي جديدة وبطيئة ضمن شروط وظروف مختلفة عن شروط وظروف نشأتها، وذلك في إطار مجموعة من التساؤلات والأطروحات والآراء القديمة والجديدة. ولعل التساؤل المركب التالي كمن -ويكمن- في طليعة الموقف: أين تكمن إشكالية النهوض العربي، المتعثر حتى الآن؟ لماذا الوضع العربي الراهن في حالة نكوص مطرد، عموماً وإجمالاً، بينما يفصح وضع مجتمعات أخرى غربية وآسيوية عن آفاق وإمكانات ملحوظة توحى بأنها في حالة تقدم مطرد؟ ماهي السبل الكفيلة بتحقيق حد ما من النهوض أو التوازن، خصوصاً ونحن نواجه تحدياً استيطانياً (صهيونياً) إلى جانب التحدي الحضاري؟ أخيراً، هل في التغيرات والتحولات، التي تلحق بالبنية الديموغرافية والطبقية والسوسيو ثقافية للمجتمع العربي راهناً، ما قد يشكل مهمازاً محتملاً لتقدم هذا الأخير وتحريره عمقاً وسطحاً؟

وبجدد بنا أن نشير إلى أن ذلك التساؤل المركب يرافق الأحداث الكبرى والصغرى التي تخرق المجتمع العربي الراهن، ويدفعنا باتجاه احتمال صوغ حالة من القلق الأخلاقي المصري (أو مايعنيه بعض الكتاب بمصطلح غامض هو الميتافيزيقي). وقد تعمقت تلك الحالة مع تفكك المنظومة الاشتراكية العالمية، بحيث أسهم ذلك في رفع عقيرة المشككين بمصادقية الفكر التاريخي عموماً والتاريخي الجدلي المادي بصورة مخصصة، وبجدوى الكفاح العربي من أجل جملة من الأهداف الإستراتيجية المعلقة، من نمط التقدم والديمقراطية والوحدة. يحدث ذلك جنباً إلى جنب مع بروز أصوات من المثقفين والباحثين والسياسيين تدعو إلى تفحص ماحدث نقدياً وعلى نحو صارم، وإلى استبصار الاحتمالات الواقعية الراهنة والمستقبلية عبر إعادة النظر في المنظومات النظرية المعرفية والمنهجية والأيدولوجية القائمة، على ذلك النحو النقدي الصارم ومن موقع رؤية استراتيجية معمقة. ويلاحظ أن ذلك يرافق بكثير أو قليل من الحذر من عدد من الإرتكاسات، التي قد تحدث من موقع مجموعة من النزعات الأيديولوجية، وفي

طلبعتهما النزعة التجريبية والأخرى التشكيكية؛ وكلتاها تطيح بسياق الحدث، موضوع بحثنا: إن فوكوياما الإرادوي وميشيل فوكو البنياني - وكلاهما وبل دائرة الوعي النظري السياسي والتاريخي المنهجي العربي الراهن - هما أمام اختبار مصري يغدو، شيئاً فشيئاً، وجهاً من أوجه الصراع الأيديولوجي المحتمل والمُراهن على نجاحه من موقع رفض بل إدانة لـ التاريخ في مجتمعيته المشخصة وللحدث الاجتماعي في تاريخيته. عموماً.

أضف إلى ذلك أن ما يُنسَق له ويهيأ راهناً تحت إسم "تطبيع ثقافي حضاري" عام مع إسرائيل يُراد له - بتزجيج كبير - أن يكون مصادقة على القول بانتماء "شرق أوسطي" للعرب بدلاً عن انتمائهم القومي التاريخي، يطرحه مثقفون وكتاب وشعراء ومنظرون وسياسيون يقف لفيف منهم على رأس مؤسسات ثقافية في كلا الفريقين، العربي والإسرائيلي ومن حولهما وخلفيها⁽¹⁾. وبذلك، فإن معالم جديدة للوضعية العربية الراهنة لعلها في طور المخاض والإعلان عن نفسها أو يُراد لها أن تكون كذلك، وتتعلق بتغيرات سوسيوثقافية نوعية ومفتوحة في هذه الوضعية الأخيرة. ويلاحظ أن تلك "المعالم الجديدة" تُطرح راهناً بمسوخ دفع العرب، أخيراً وفي إطار هذه الفرصة التاريخية التي قد لا تتكرر" باتجاه "الحداثة الشرق أوسطية"، وانتشاهم من "أوهام وأعباء" الانتماء التاريخي القومي القاصر والمتخلف والراكد، الذي يقف - هكذا الخطاب المعلن - عائلاً في وجه الحداثة وفي وجه الإنخراط بالعصر.



(1) حول "المفهوم الإسرائيلي" لـ "الشرق أوسطية" الراهنة، أنظر كتاب شمعون بيرس: الشرق الأوسط الجديد - دار الجليل للنشر والدراسات والأبحاث الفلسطينية، عمان 1994.

2

ثمة ظاهرة ملفتة -بقوة- في الثقافة العربية المعاصرة، تتمثل في بروز اتجاهات فكرية تنهيجية للفكر العربي خصوصاً وللتاريخ العربي بعامه، تنحو نحواً قائماً على المفارقة، أي بطريقة يُعلن أنها تاريخية في وقت تفصح فيه هي عن نفسها لاتاريخياً. وهذا يشير إلى أن المفارقة المذكورة تكتسب، هنا، طابع تناقض صوري (غير جدلي) يتجلى بانتهاك قانون الثالث المرفوع. ويمكن رصد تلك الاتجاهات، بوتائر حثيثة، سواء في حقل الفكر الديني أم في الحقل "الوضعي"، "العلماني". ولعلنا نبين ذلك، بصورة مختصة، في بعض أنماط الفكر الإسلامي السياسي أو ما يطلق عليه "الأصولية الإسلامية"، وكذلك في مجموعة من الكتابات النظرية والتنهيجية لإشكاليات الفكر العربي تاريخاً وراهنأ.

وبلاحظ أن تلك الظاهرة أخذت تكتسب من الانتشار في الأوساط الثقافية العربية، وكذلك الشعبية العامة، ما يجعلها تبدو في مركز الحدث الثقافي الأيديولوجي العربي الراهن. وإذا صح القول بأن تعاضل انتشارها لم يكن، في مراحله الأولى، مقتزناً ومتواشجاً مباشرة مع التحولات الكبرى التي يحتاج العالم منذ حين، فذلك لأن هذه الأخيرة لم تكن قد أعلنت عن نفسها، بعد، بصيغتها المدوّية المعهودة. وحيث فعلت ذلك، فإنها راحت تؤثر بعمق وبكيفية مباشرة في الظاهرة المعنية، كما هو في المجتمع العربي برمته. ولعلنا نرى في الحدثين الاثنين التاليين أهم ما يعاصر تلك الظاهرة ويحفز على بروزها وتعاضلها، نعتي تفكك المنظومة الاشتراكية العالمية وبرز "النظام الدولي الجديد" بقيادة الولايات المتحدة الأميركية، وتعالى الدعوة إلى "المصالحة التاريخية" بين إسرائيل والنظم العربية الحاكمة.

وجدير بالاهتمام مأخذ يظهر في المجتمع العربي منذ بواكير المرحلة المآتي على

ذكرها آنفاً (مرحلة السبعينات من هذا القرن) وما يتعاضم الآن فيه عمقاً وسطحاً من مظاهر مرافقة، قد تكون التالية في طليعتها من حيث هي موضوع تعمل على تكريسه ثقافياً أيديولوجياً أرهاط متزايدة من الكتاب والباحثين والمفكرين والشعراء والأدباء وغيرهم:

1. انكسار المزاج الشعبي العربي العام حيال "المستقبل العربي" واحتمالاته وآفاقه، ومن ثم تعاضم القنوط والتشاؤم والسوداوية في إطار الطبقات الدنيا والسود الأعظم من الفئات الوسطى الآخذة في الإفقار بصور مأساوية متسارعة، إضافة إلى بروز نوازع من العبثية والإسترخاء والبحث عن "الذات" و "الخلاص الجواني".

2. شعور شعبي عمومي بخيبة الآمال مما كان يُلح عليه تحت إسم "الحتمية التاريخية" للوحدة العربية والاشتراكية والتقدم والتحرر.

3. بروز عملية تشكيلك وارتباب في "التاريخ" العربي خصوصاً، والنظر إليه بتحفظ وربما باستنكار شديدين. ولعل ذلك يبرز بصورة مضخمة حيال التاريخ العربي "الحديث" أو ما يندرج في إطار "النهضة واليقظة"؛ مع ما يرافقه ذلك من نزعات لاتاريخية، كالتين أتينا على ذكرهما وهما التجريبية والتشكيكية.

4. تبلور بطيء ولكن عميق لأجواء سوسيو ثقافية وسيكولوجية لاستعادة المنظومة الأيديولوجية لـ "المركزية الأوروبية"، وذلك بصيغ وآفاق تستجيب لواقع الحال العربي والعالمي الراهن، هذا الواقع الذي قد تتصدره الصيغة الأميركية "للتفوق الحضاري الهائل" الاقتصادي والسياسي والعلمي التقني للنظام الرأسماني عالمياً، ولإسرائيل في الشرق الأوسط خصوصاً.

في سياق ذلك كله، أي من موقع تلك المظاهر، التي تحمل وشماً عمومياً مثلاً بوعي الإحباط والانكسار التاريخي العربي، يتبلور في بعض أوساط المثقفين

العرب - المتحدرين أساساً وعموماً من الفئات الاجتماعية الوسطى الآخذة في التناثر والتهشم الاقتصادي والسياسي والسيكولوجي الأخلاقي - نمط مُعصرن من "وعتي لاتاريخي سادي". مما يحدث عريباً وعالمياً: ليس هنالك من "الضرورة" و"المعتولية" و"الموضوعية" و"الاستمرارية" ما يمنح "الأحداث البشرية" سياقاً "تاريخياً حقيقياً ومشخصاً"، خصوصاً على الصعيد العربي، في احتمال أول؛ وليس هنالك من "تقدم تاريخي" يتجاوز النظام الرأسمالي ويجتبه، في احتمال آخر. هاهنا، يبرز فارسا الفكر الجديد "الأوروبي الأميركي - الغربي" العتيدان ميشيل فوكو وفرانسيس فوكوياما، ليكرس الأول منهما مفهوم "التفاضل التاريخي" - في كتابه "حفريات المعرفة" وليعلن ثانيهما "نهاية التاريخ" - في كتابه المعنون بهذه العبارة - في مرحلته "الأخيرة" الراهنة "النظام الرأسمالي الأميركي".

وإذا كان الاحتمال الأول ينطوي على اتجاهات من التشقق والتخثر والإحساس الفاجعي بذلك في الحضارة (الرأسمالية) الغربية المعاصرة، فإن الاحتمال الثاني يشير إلى أن هذه الأخيرة أخذت تنفس الصعداء، بعد أن تفكك المنافس الكبير ومصدر كوابيسها المؤرقة. ولعلنا نتبين في هذه الوضعية الأخيرة مهمازاً محفزاً لبروز النزعة "المركزية الأوروبية" مجدداً، وذلك بصيغة -الآن - أميركية مشحونة بروح الانتقام والثأر والانتصار واستعادة الثقة المهدورة عبر عدة عقود من الزمن. وماعلينا إلا أن نتوغل فيما قدمه فوكوياما في "نهاية التاريخ"، حتى نتبين الخطوط الأولية العامة والنازعة للتضخم للاعتقاد باستفراد الموقف العالمي التاريخي من قبل الحضارة الغربية (الرأسمالية) أولاً، وبالشروع في إعادة شباب العالم عبر هذه الحضارة ومن داخلها ثانياً. ومن ثم، فنحن نبذو وكأننا أمام اعتقاد أيديولوجي سيكوباتي بـ "رجوع الشيخ إلى صباه". وبذلك وفي ضوء السياق المعني هنا، فإن فوكوياما لم يأت ليحبّ ميشيل فوكو ويبحثه من أصوله الداعية إلى تشظية التاريخ وتجزئته إلى جزر (بنيات) متجاوزة ومستقلة، بقدر ماعمل على "إعادة الروح" إليه مضمّحة بثقة عميقة بتجدد "عالمها وآفاقها"، التي

”بدت“ منذ حين وكأنها من الإنهيار قاب قوسين أو أدنى.

وفي ضوء آليات هيمنة الغرب (الرأسمالي الإمبريالي) على الوطن العربي، حيث يبرز تفوق الأول التاريخي على الثاني ويبرز - من ثم - لاتكافؤ بنيوي تاريخي بينهما، فإن واقع التبعية الشاملة، الضابط للعلاقة بينهما، جعل من عملية التشاؤف المحتملة بينهما أمراً هامشياً وغير ذي بال.

وهذا من شأنه أن أناخ بكلكله على عاتق جدلية الداخل (العربي) والخارج (الغربي)، مُحيلًا إياها إلى علاقة مهشمة مضطربة ومخرقة، وإن لم يُطح بدلالاتها الحاسمة المتمثلة في أن الغرب لم يكن بوسعه استباحة الوطن العربي بعيداً عن الطريق الذي يؤدي إلى خصائصه التاريخية وبنياته المتعددة، وإلى أخذها بعين الاعتبار الدقيق.

هاهنا، يغدو مطلباً ملحاً أن نتبين الاتجاه الحثيث والقسري، في أحوال كثيرة، لهيمنة الثقافة الغربية على الثقافة العربية، التي نعني بها - في هذا السياق - الوجه العالم والوجه غير العالم منها. والملفت أن ذلك أنتج في الوطن العربي من المثقفين والمفكرين والكتاب والفنانين والعلماء من عمل على التماهي مع الفكر الغربي، حيث نظروا إلى هذا الأخير بمثابة قطب الرحي في ”التقدم التاريخي“. ولعل شارل مالك، صاحب كتاب ”المقدمة“، أن يكون واحداً من أبرز من نما هذا النحو. وربما كان من خصائص هذا النحو الانطلاق، صراحة، من مقولة ”العقلية“ في التمييز بين الفكر الغربي والآخر العربي، بحيث إن ما يجعل من كلٍّ من هذين الأخيرين ماهو عليه، أساساً، يكمن في ”بنية أصلية“ معطاة قبلياً *apriori* وبعدياً *Posteriori*.⁽¹⁾

بيد أن تلك الصيغة ”المالكية“ للعلاقة بين الفكر العربي والآخر الغربي

(1) أنظر كتاب شارل مالك المذكور: المقدمة - دار النهار - بيروت 1977، وخصوصاً الصفحات التالية منه /372،365،363،361،286،285/.

لا تستنفد هذه الأخيرة، ولا تجعل منها الأكثر حضوراً في الإنتاج الفكري العربي المعاصر وفي أدبياته. فمع احتمال مفتوح لتعددية مفتوحة ومطواعة في إطار تلك العلاقة، يمكن القول بأن ما يقدمه الكاتب المغربي محمد عابد الجابري، في شطر أساسي من كتاباته وبصيغة تمتاز عن الصيغة "المالكية" المذكورة، قد يكون الآن الأكثر حضوراً، على هذا الصعيد. ودون الدخول، الآن، في البحث في هذه المسألة، نود الإشارة إلى أن الجابري يلجأ في بدايات كتابه "تكوين العقل العربي"، مثلاً، إلى التمييز بين "العقل" و "العقلية"، درءاً منه لابتعاث الاعتقاد بأنه في كتاباته ينطلق من "ذهنية عربية فطرية وطبيعية ثابتة" انبثق منها ما انبثق من مظاهر ثقافية فكرية في المجتمع العربي تاريخياً وراهناً⁽¹⁾. بل إنه يعلن أنه أبعد ما يكون "عن هذا التصور الذي لا يقوم على أساس علمي"⁽²⁾. وسوف يتعين علينا - في فصل لاحق - أن نتبين ما إذا كان الكاتب قد حافظ، حقاً، على بعده عن "هذا التصور الذي لا يقوم على أساس علمي"، أم أنه سلك مسلكاً آخر.



(1) أنظر: محمد عابد الجابري - تكوين العقل العربي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الثانية 1985، ص 26.
(2) المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها.

3

والآن إذا عدنا إلى التساؤل المركب الذي طرحناه على صعيد إشكالية النهوض العربي المتعثرة وجدنا أن الإجابة عنه أو على وجه منه أو هامش، عينا أو مداورة أو إجمالاً، من شأنها أن تُدرج صاحبها في حقل مشاغل الفكر العربي المعاصر. وهذا الاعتبار يظل قائماً ومقرراً به، سواء اكتسبت الإجابة بعداً استراتيجياً أو طارئاً، "مبسطاً" أو "محفزاً"، مباشراً أو خفياً أو مسكوتاً عنه، وبالانجذبات والآفاق المعرفية والأيدولوجية كلها التي ينتجها الواقع العربي، تنظيراً أو تطبيقاً؛ إنما من داخل هذا الواقع ومن موقع الانتماء إليه تاريخياً وسوسيوثقافياً. نقول هذا بغية التشكيك في ما يظهر أحياناً في الخطاب السلطوي الرسمي أو في الخطاب الشعبي العمومي أو في الخطاب النخبي لهذه الفئة السياسية الثقافية أو تلك من أن اتجاهها فكرياً أو آخر - مثل الاتجاه الأصولي الإسلامي الراهن - "لا ينتمي" لهذا الوطن، وأنه - من ثم - "مستجلب من خارج".

في هذا الفضاء الثقافي المفتوح، تكتسب كتابات الدكتور محمد عابد الجابري - خصوصاً ما يجعل منها موضوع بحث لنا في هذه الدراسة - أكثر من مسوغ للبحث فيها ضمن حقل الفكر العربي المعاصر (ونرى أنه يمتد - عموماً وإجمالاً - من مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية إلى المرحلة الراهنة).⁽¹⁾ وإذا أخذنا برأي الجابري نفسه، فإن كتاباته تتجلى في أهمية خاصة نظراً إلى أنها تفتح "عصر تدوين جديد"⁽²⁾ في الثقافة العربية عموماً وخصوصاً. وهو يرى أن ذلك يفصح

(1) أنظر حول ذلك، مثلاً: البوت حوراني - الفكر العربي في عصر النهضة، دار النهار للنشر، الطبعة الثالثة 1977، بيروت.

(2) محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر - دراسة تحليلية نقدية، دار الطليعة، بيروت 1982، ص 191.

عن نفسه في الخلاصة المركزة التالية، التي يختم بها كتابه "تكوين العقل العربي":
 "أدى بنا رصد الأساس الإيستمولوجي لإنتاج المعرفة داخل الثقافة العربية إلى تصنيف لا يؤخذ فيه بعين الاعتبار سوى البنية الداخلية للمعرفة، أي آلياتها ووسائلها ومفاهيمها الأساسية، تصنيف يطرق آفاق جديدة تماماً هي من الخصوبة والعمق - فيما يبدو لي - بمثل الآفاق التي فتحتها أمام علم البيولوجيا التصنيف الحديث للحيوانات إلى فقرات ولا فقرات... هكذا أمكن تصنيف العلوم وجميع أنواع المعارف في الثقافة العربية الإسلامية إلى ثلاث مجموعات: علوم البيان... وعلوم العرفان... وعلوم البرهان" (1).

إن هذا "الفتح الجديد"، الذي دشنته الجابري باحتفاء يقارب، كما ورد في حوار معه، الاحتفاء بالفتح الذي دشنته علم البيولوجيا الحديث، استُقبل بترحاب حار من قبل أوساط ثقافية عربية معينة. فقد أعلن أحد الكتاب المحتفين بالجابري أن الدارس للتراث العربي الإسلامي صار لديه، عبر ماحققه هذا الباحث على الصعيد المعني، خريطة تضبط منطلقه ورؤيته (2).

كما رأى كاتب آخر أن الجابري قدم من الإنتاج الفكري ما يجعله جديراً بلقب "صاحب مقالة" (3).

(1) محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي - دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثانية، أيار 1985، ص 333-334.

(2) في حوار مع الدكتور الجابري، يقرر أحد المحاورين (هو محيي الدين صبحي) أنه بعد "أن فصل الدكتور الجابري في التراث العربي بين النظام البياني والنظام العرفاني والنظام البرهاني، صار لدى الدارس مفاهيم واضحة عن التراث. صار لديه خريطة يرى فيها أين يسير الآخرون وكيف ولماذا؟" (حوار مع الجابري: نقد العقل العربي في مشروع الجابري - مجلة "الوحدة" - تشرين الثاني وكانون الأول 1986، الرباط، ص 165).

(3) يكتب حسن الشامي، في "جريدة - الشام، العدد 301، ص 12، باريس 1991"، إننا "نستطيع القول أن الجابري (صاحب مقالة) إذ ليس كل من تقدم برأي أو دعوة يعد (صاحب مقالة) كما يقول المصنف الشهيرستاني".

بيد أن أوساطاً ثقافية عربية أخرى رأت في ذلك "الفتح" وتلك "الإنجازات"، التي ترتبت عليه، تراجعاً إلى وراء ووجهاً مكروراً من أوجه إشكالية قديمة مأرومة على صعيد البحث في الفكر العربي المعاصر⁽¹⁾، أو دعوة إلى صياغة "أنساق مغلقة" قد تفصح عن لاتاريخية فاضحة؛⁽²⁾ في حين أعلن البعض أن الجابري لم يقدم أكثر من تصنيف أكاديمي لما قاله سابقوه، مع إفادته من المناهج الغربية⁽³⁾، أو أنه - بلسان بعض آخر - مارس "تعاطياً تشطيرياً مع التراث"⁽⁴⁾ الخ...؛ دون أن نهمل ما أعلنه آخرون - ولكن كذلك دون أن نمنحه أهمية مبدئية - من أن الجابري (في بحثه حول إشكالية الأصالة والمعاصرة) "اكتفى بالحديث الإنشائي المعتاد ونعتقد أن هذا قد آن له أن ينتهي في تحليلنا لمشاكلنا".⁽⁵⁾ أخيراً،

(1) يكتب محمد وقيدى: "يمكننا أن نؤكد أن كتاب الجابري الجديد (الخطاب العربي المعاصر) خطوة إلى أمام، في تكوين وجهة نظر متميزة داخل الخطاب العربي المعاصر، ولكن بمقياس الخطاب العربي المعاصر، فإن الصورة التي اتخذتها هذه الوجهة من النظر تعتبر تراجعاً إلى الوراء... هناك فرق بين أن نقول إن الفكر العربي يكرر ذاته منذ مائة سنة، وبين أن نساهم في استمرار هذه الخاصية عندما نكرر إحدى مميزات هذا الفكر: الرجوع كل مرة إلى الوراء دون تمييز المكتسبات الإيجابية والإعتماد عليها في سبيل تحقيق خطوة إلى أمام". (محمد وقيدى: خطوة إلى الأمام... أم خطوة إلى الوراء؟ ضمن مجلة: دراسات عربية - العدد 9، تموز 1983، ص45). أنظر كذلك، مقالة لفصيل دراج بعنوان: الجابري وتجديد الأفكار القديمة. ضمن مجلة: اليسار العربي - باريس، العدد 58 - تشرين أول 1983، ص30-32).

(2) يعقب السيد يسين على بحث للجابري حول الأصالة والمعاصرة، فيعلن أن "خطورته (أي الجابري) تتمثل في أنه يجيد صياغة الأنساق المغلقة... ومن سمات المغلق" القطعية الشديدة في وضع الفروق بين المفاهيم وبناء مجموعات متكاملة من النتائج بناء على هذه الفروق التي قد لا تكون صحيحة. وخطورة النسق المغلق... (أنه) قد يتسم بسمة اللاتاريخية... هل حقاً نحن نطرح الأسئلة نفسها التي طرحها رفاة الطهطاوي؟ وهل...". (السيد يسين في تعقيب على بحث الدكتور الجابري حول: إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر: صراع طبقي أم مشكل ثقافي؟ ضمن: التراث وتحديات العصر في الوطن العربي - مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، آب 1983، ص61).

(3) يعلن أدونيس "أن الجابري لم يقدم أي فكر جديد في كل دراساته وإنما صنف أكاديمياً مقاله الذين سبقوه واستفاد من المناهج الغربية... ولم يقدم، على الصعيد المنهجي أو الصعيد المعرفي، أي شيء جديد بالنسبة لي... (أدونيس في حوار مع فخري صالح - مجلة: راية الاستقلال - ليقوسيا / قبرص، عدد 12/ آذار 1992، ص68).

(4) أنظر مقالة لجورج طرايشي بعنوان: محمد عابد الجابري - النموذج العلمي الاستيمولوجي (جريدة: الحياة، 17/2/1993، ص18)، حيث يرى طرايشي في كتابات الجابري حول التراث إحدى "عنايت التعاطي التشطيري مع التراث".

(5) حامد ربيع (ضمن مناقشة بحث الجابري حول إشكالية الأصالة والمعاصرة - المعطيات المقدمة سابقاً، ص77).

يأخذ طه عبد الرحمن المآخذ التالية على الجابري: "تقويل الكتاب. ما لم يقولوا، وسوء التصرف في النصوص، وفساد التعريف، وفساد التصور، والسقوط في التناقض، وعدم تحصيل الملكة في العلوم الصورية والمنهجية، والعجز عن نقد وتمحيص الآليات الاستهلاكية" ⁽¹⁾.

إن التحدث عن مسوغات للبحث في كتابات الجابري أمر وارد وضروري، أيضاً، من موقع أن الفكر العربي المعاصر يحتمل مثل هذه الكتابات، بقدر ما يحتمل كتابات أخرى بـ "مقالات" ومواقف وآراء ورؤيات وأطروحات كثيرة ومتنوعة، على نحو ملفت، بل مذهل. فهو يتلعبها أو تبتلعها؛ ولكن في كلتا الحالتين في ضوء جدلية الداخل والخارج، التي بمقتضاها يظل الأول (أي الداخل) - بميكانيزماته المشخصة والخصوصية - هو الذي يملئ على الثاني كيفية أو كيفية تأثيره فيه سلباً أو إيجاباً، وعلى حال ما. ذلك لأنه (أي الفكر المذكور) يمثل بنية مفتوحة وربما، كذلك، مُستباحة في وضعية عربية تحتمل، هي بدورها، الفعل بقدر، وردُّ الفعل والإحتراق بقدر أكبر، بصيغ مثيرة متعاطمة.

بيد أنه إن كانت كل الكتابات المتحركة في حقل الفكر العربي المعاصر، ومنها كتابات الجابري، تمتلك من المشروعية الاجتماعية التاريخية ما يجعل منها ظاهرة أو ظاهرات مشروعة كل الشرعية (فهي جميعاً وبطريقة خفية أو معلنة تنتمي إلى حامل اجتماعي ما على الأقل إنتماءً دلاليًا متوسطًا)، إلا أن مواقعها من المصادقية المعرفية (القائمة على الاستجابة لشرائط النمو المعرفي في الحقل المعني والتي تجد أحد معاييرها الكبرى ماثلاً في عمق الممارسة الاجتماعية التاريخية) تختلف ربما اختلافات بيّنة وعميقة. وإذا كنا، الآن، غير مدعوين للتفصيل في ذلك بسبب طبيعة هذا البحث، إلا أننا نرى أنه من مقتضيات هذا الأخير أن نتناول مانتناول من مسائل نظرية منهجية في ضوء التمييز النسبي الضروري بين ذينك الأمرين، المشروعية الاجتماعية التاريخية والمصادقية المعرفية. نفعل ذلك، ضمن

⁽¹⁾ من كتاب لطف عبد الرحمن غير عرض قدمه له محمد فال ولد أحمد - جريدة (الشرق الأوسط، لندن، العدد 5930، الأربعاء 22/2/1995 ص21).

مانفعله، بغية تلمس ماقد تحققة هذه أو تلك من الكتابات المذكورة من تحفيز للحركة التاريخية العربية المشخصة في أفقها الناهض، ومن استجابة للتقدم المعرفي وتحفيز له تراكمًا تاريخيًا وتجاوزًا جدليًا.

والآن، إذا أخذنا ذلك بالإعتبار في سياق المشكلات والتحديات في الحقل العربي الراهن وخارجه، فإن دواعي وموجبات البحث في كتابات الجابري تغدو أكثر وضوحاً وبروزاً. فهذه الأخيرة ليست محايدة ولا "فاترة" ولا "إرجائية" حيال ذلك كله. بل إن صاحبها يعلن أنها أتت إجابة على معظم مشكلات الثقافة العربية. وهو يلحف، في ذلك، كثيراً في سياق تفتيت "الخطاب العربي" وتفكيك "العقل العربي" وتقديم "عصر تدوين جديد" للثقافة العربية. ولعله من طرائف الموقف الجابري و "خصوصيته" أن نضيف، حيث يدور حديثنا على مسوغات البحث في كتاباته، مسوغاً آخر قد يلقي ضوءاً على سيكولوجيته الشخصية وعلى بعض أوجه تلك الخصوصية للموقف المذكور. أما المسوغ المعني، فيتمثل - برأي الجابري نفسه - في أن الباحث "المغربي" هو، بالقياس إلى "الكاتب المشرقي المرتزق" ذو شخصية مرهفة دقيقة، ومستقلة، وتمتع بشرائط العمل الفكري النقدي (العلمي)؛ هكذا بتعبير الكاتب نفسه:

"في مرحلة الكتابة لا بد من (الاستقلال). لا بد من الثقة بالنفس. وهذه خصلة ربما تميزنا بها نحن المغاربة عن إخواننا المشاركة. فمعظم الكتب التي تؤلف في المشرق هي دروس للطلبة يطبعها الأستاذ ليكمل ماهيته - حسب تعبيرهم - أي أجرته. أما نحن في المغرب فلم نعتد على هذا... ولا يجزئ الواحد منا... على تأليف كتاب وطبعه ونشره إلا إذا كان حقاً يعتقد أنه سيأتي بشيء يستحق أن يكون كتاباً".⁽¹⁾

ونلاحظ أن الجابري - في كتاباته - ينطلق من "مغربيته" هذه، خصوصاً حين يأتي على الحديث عن ابن سينا "المشرقي" وابن رشد "المغربي"، ومن ثم حين يتحدث عن "قطيعة ايبستيمولوجية" مع الأول وعن "تواصل ايبستيمولوجي" مع

(1) حوار مع الجابري... مجلة الوحدة، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 156.

الآخر، مثلما أنجز ابن رشد، في حينه وبرأي الجاهري، "قطيعة" مع ابن سينا، وكذلك حين يأتي على الفكر المشرقي المعاصر الذي -برأيه- أفسد الفكر المغربي المعاصر بإدخاله في مشكلات زائفة (وسوف نأتي على ذلك لاحقاً).

المهم في ذلك أن "مغربية" الجاهري، كما يطرحها صاحبها، تعلن عن نفسها بمثابة "سر" أو "بنية خفية ومعلنة" كمنت وراء إنجاز "نحن والتراث" و "الخطاب العربي المعاصر" الخ...، ومن ثم بمثابة مسوغ يدعو الباحثين للإهتمام بها؛ خصوصاً إذا ما علمنا من صاحب العلاقة أنه من "المغاربة المتواضعين، الذين لا يدعون في التأليف إلا عندما يأنسون من أنفسهم أنهم سيقولون شيئاً" (2).

بيد أننا، بتمتضي شرائط البحث العلمي، سنأخذ المؤلف الجاهري من الموقع الذي وضع نفسه فيه، وهو أنه من الذين "يقولون شيئاً" مع الإشارة إلى أننا سننكح الارتباط بين ضمير "المفرد" وضمير "الجمع" في حديثه الجمعي عن "المغاربة"، لئلا نحمل غيره ما قد يحمله هو، لئلا نغبط حق الرجل بأن ننسبه إلى غيره. فماهي "مقالته"، التي أراد أن يقدمها؟

وقبل ولوج الموقف، نرغب في القول بأن ماستتناوله تالياً سيركز -أساساً ومبدأ- على "المنهج" كمشكلة منهجية، وعلى ما يتصل بذلك من مشكلات نظرية يراد لها أن تكون تطبيقاً لذلك المنهج، أو تبدو هي كذلك؛ إضافة إلى مشكلات أخرى.



(2) أنظر: المرجع السابق مع معطياته المذكورة - ص 156 - 157.

الفصل الثاني

شقشقة فلسفية مثالية

الاجتماعي والفكري النظري خطان متوازيان لا يلتقيان

1

كانت إحدى ملاحظتنا -فيما سبق- أن كتابات الجاهري ليس لها أن تكون محايدة أو "فاترة" أو إرجائية" حيال الوضعية العربية المشخصة، باضطرابها وقلقها، وبما طرأ عليها (ويطراً رهنًا) من تحولات بنيوية ملحوظة. بل ليس لها أن تكون كذلك، حتى لو أراد لها صاحبها ذلك. وبصيغة عامة، يمكن القول بأن النظر إلىنتاجات الفكر العربي المعاصر، ومن ضمنها ما قدمه الجاهري، ليس بوسع أن يكون متسقاً ومتوافقاً مع مقتضيات البحث النظري الدقيق، إذا قفز عليها أو تجاهلها. ذلك لأن قفزاً من هذا النمط هو قفز في الوهم. وهذا القول يصح حتى في حال ظهور تلك النتاجات بالصيغ الأكثر تجريداً وعزوفاً عن الواقع الاجتماعي المشخص، أو أكثر تلبساً في الوهم، سواء كان وهماً سياسياً ايديولوجياً أم إثنياً أم فلسفياً الخ...

ومن طرف آخر، يمكن الإعلان عن أن المعطيات القليلة المكثفة، التي أتينا عليها في الملاحظات السابقة، لعلها تمثل واحداً من المداخل المحتملة إلى النتاجات المذكورة. فالفكر النظري، على خصوصيته المرفهة في سلم التجريد، يظل - من حيث الأساس - إحدى صيغ "الوعي الاجتماعي" ومستوى من مستوياته المتعددة واحتمالاً من احتمالاته المفتوحة، التي ظهرت في مراحل تاريخية متتالية ومتداخلة متواشجة (مثل الأسطوري والديني والفلسفي). إذ لما كان الفكر النظري - في أساسه - نتاجاً بشرياً في وضعية أو وضعيات اجتماعية مشخصة ما، فإن وجوده

سيبقى مرتيناً بـ "حامل اجتماعي" بشري ما، سواء أفصح هذا الأخير عن نفسه جهرًا وعلى نحو مباشر أم بصور معقدة ومتوسطة، أي بكيفية مراوغة يظل بمقتضاها (أي الاجتماعي المعني) حاضراً في بنية ذلك الفكر، ومحددًا - بذلك - هويته الاجتماعية العامة، دون أن يقود ذلك - بطبيعة الحال - إلى التماهي بين هويته هذه الاجتماعية وهويته الذاتية النظرية الخصوصية.

ومن هنا، كان من قبيل الالتباس والتلبس أن يُفصل بين كلتا الهويتين المذكورتين فصلاً مطلقاً وليس نسبياً (وبماهي من طرف مقابل بينهما)، وأن يُعبث - من ثم - بمجدلية المدلول والدال، على نحو ما يفعله ميشيل فوكو. فهذا الأخير، الذي يمثل - مع آخرين - إحدى مرجعيات الكتابات التي قدمها الجابري، يعلن مايلي: إن "فروع المعرفة تتحدد من خلال مجال من الموضوعات، وبمجموعة من المناهج، ومتن من القضايا التي ننظر إليها على أنها قضايا حقيقية، ومن خلال شبكة من القواعد والتعريفات والتقنيات والأدوات... إن هذا كله يشكل، إلى حد ما، منظومة (بمجهولة) موضوعية تحت تصرف من (يريد) أو يستطيع استعمالها (بدون) أن يكون (معناها) أو صلاحيتها مرتبطين بذلك الذي يتبين أنه (مبتكرها)" (1).

وإذا ما طرح جمع من المفكرين والعلماء الأوروبيين والعرب المعاصرين، في سيرورة التقدم التقني العلمي المعاصر الهائل وضمن عدد من البلدان الرأسمالية الصناعية المتقدمة، نمطاً مستحدثاً من العلاقة بين الفكر النظري و"حامل" آخر مُستحدث له هو "العقل الإلكتروني" الواسع الشبوع هنا وهناك أو "الرابوت - الإنسان الآلي"، فإن هذا وذاك يظلالاً يمثلان عموماً وإجمالاً وبصيغ قد تكون متوسطة وخفية على نحو مركّب ومعقد إنتاجاً بشرياً اجتماعياً. فالإنسان الاجتماعي المشخص هو الذي يصمم البرامج، التي "يعمل" بمقتضاها "الإنسان"

(1) ميشال فوكو: نظام الخطاب - دار التنوير، بيروت 1984، ص 21-22.

المذكور⁽²⁾ أو ما قد يستحدث في المستقبل بديلاً عنه، بحيث إننا نواجه علاقة
تجادل من طراز طريف ومعتقد بين "الذات" و"الموضوع". وعلى هذا، إذا ما اعتقد
أن الاجتماعي غائب عن الفكري النظري أو مستل منه، فاعلم أنه مغيب بواسطة
أيديولوجيا فاسدة أو قاصرة متخلفة. ذلك لأن غيابه، حقاً وبكل الأنحاء والمعاني،
من نسيج الفكري، يعني بالضرورة غياب هذا الأخير، أساساً. فإذا كان الحديث
وارداً عن استقلال نسبي للفكري النظري عن الاجتماعي، فإن القول باستقلال
مطلق عنه، أي "مائة بالمائة"، لعله يتحدر - في الاتجاه العمومي والإجمالي - من
أحد ثلاثة مصادر هي التالية: قصور معرفي نظري يعبر عن اضطراب عملية
التأسيس الإيستيمولوجي للعلاقة بين الاجتماعي والمعرفي، أو مقاصد أيديولوجية
"غير بريئة" تختزق عملية التأسيس تلك باتجاه انتزاع الاجتماعي من المعرفي، أو
هذان كلاهما معاً.



(2) انظر في ذلك

E. Herlitzius - Zum Verhältnis von Mensch u. Maschine. In: Deutsche Zeitschrift
d. Phil.- Sonderheft, Berlin 1965, S 147-152.

2

من هذا المطلب الأنطولوجي والمعرفي الجدلية الاجتماعي والفكري النظري،
 ننطلق في مناقشتنا لكتابات محمد عابد الجابري، أي مما يريد هذا الأخير أن
 يعتبره نقضاً لهذه الجدلية. فهو صريح واضح في مطلبه ذي التوجه الفلسفي
 المثالي، حين ينطلق من "نظرية بنات الأفكار" لتفسير بروز الأفكار، أي حين يرى
 في القضايا النظرية المجردة، والإيديولوجيا الدينية، والمضمون الأيديولوجي للتراث
 عامة "مستويات فكرية يميل استقلالها عن الواقع الاجتماعي الطبقي نحو المائة
 بالمائة". وتعبير الكاتب نفسه، نقراً مايلي: "فالقضايا النظرية المجردة، كالقضايا
 المنطقية والفلسفية والرياضية تفصلها عن (الواقع) مسافات على سلم التجريد
 يصعب معها، إن لم يكن يستحيل، ربطها بأي واقع اجتماعي أو فيزيائي معين.
 كما أن الإيديولوجيا الدينية، وبصورة عامة المضمون الأيديولوجي للتراث، يبقى
 هو هو على مدى مسافات زمنية طويلة وحقب تاريخية مختلفة، فيعتنقه الناس بعد
 أن يكون الأساس الطبقي الاجتماعي الذي أنتجه أو ساهم في إنتاجه قد تغير تماماً
 عبر الغصور والأحقاب... (فيتحول) إلى عقيدة أو مذهب فكري مستقل بنفسه،
 بمعنى أنها (أي العقيدة) لاتعبر عن الواقع الاجتماعي الطبقي الذي يوطر معتنقها
 اليوم، ولاتعكس بالتالي أية مصالح طبقية. هنا، يكون الاستقلال النسبي للفكر
 يميل نحو المائة بالمائة".

ويتابع الجابري معلناً أن:

"هناك حالات أخرى يكون فيها الاستقلال النسبي للفكر أقرب إلى هذا
 المستوى، وهي حالات ما أسميه هنا بـ (الإشكالية النظرية)... وإشكالية الأصالة
 والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر هي - في ما اعتقد - من هذا النوع،

فهي إشكالية نظرية يميل استقلالها النسبي عن الواقع نحو المائة بالمائة، وهي لا تقبل الحل إلا بتجاوزها⁽¹⁾

في هذه الحال، التي يقحمنا فيها الجابري، يواجه المرء سؤالين اثنين، يتصلان بمصدرية الأفكار وبوظيفيتها: إذا كان الناس يعتنقون "المضمون الإيديولوجي للتراث" - ومن ضمنه الإيديولوجيا الدينية - بعد تغيير الأساس الطبقي الاجتماعي المنتج له أو المسهم في إنتاجه، فهل "هؤلاء" الناس مجردون من التوضع والتشخص اجتماعياً وطبقياً، أولاً؛ وما وظيفة ذلك المضمون الإيديولوجي أو تلك الإيديولوجيا، حين يعتنقها أولئك في وضعية اجتماعية مشخصة ما، ثانياً؟⁽²⁾

إن الجابري يقع في حيص بيص بفعل ما يكمُن في موقفه خفية من طرف، وما يرفضه إفصاحاً من طرف آخر: إنها الرؤية الإيديولوجية التي ينطلق منها باتجاه الدعوة إلى "اللاأدجلة Entideologisierung". أما هذه فتقوم على تغيب النسيج الإيديولوجي ذي الحضور الموضوعي، حقاً، من حقل معرفي ما وعلى السكوت عنه وكذلك على إدانته لصالح هوسٍ كليٍّ بأنساق نظرية فكرية مجردة و"صافية"، لوجود لها إلا في ذهن الباحث المتوحد. فالجابري يقدم، في الشاهد الذي سقناه عنه تواء، نموذجين للعلاقة بين الواقع من جهة، وبين الفكر النظري "الإشكالي" والإيديولوجيا من جهة أخرى. فعلى صعيد هذه الأخيرة (الإيديولوجيا)، يرى الباحث أنها - في حال نشأتها الأولى - لا تخرج عن كونها ذات أساس طبقي اجتماعي، أنتجها هذا الأخير أو أسهم في إنتاجها. ولكنها - في مراحل تالية وحيث يتلقفها ناس آخرون ينتمون إلى أساس طبقي اجتماعي

(1) محمد عابد الجابري: إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر: صراع طبقي أم مشكل ثقافي؟ - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 30-31.

(2) يجرّد السيد يسين مبضع نقدته باتجاه هذه الرؤية الجابرية، فيعلن "أن الجابري، لم يلتفت إلى أهمية التحليل الطبقي لمن يتبنى هذه العقيدة (أي الدينية) في الوقت الراهن... حين يقرر الجابري أن المضمون الإيديولوجي للتراث يعتنقه (الناس) بعد غياب أصوله الطبقية، فهو لم يتوقف ليسأل نفسه: أي ناس؟ وهؤلاء الناس ألا يمكن تصنيفهم طبقياً؟". (السيد يسين: مرجع سابق - ص 62).

آخر - تغدو معلقة في "عالم الفكر المحض"، دوغما إمكان للتأسيس الطبقي الاجتماعي لها. ههنا، لاسبيل إلى تحاشي ما يمكن أن يفرض نفسه، بكثير من دهشة "الحس السليم والسوي"، بصيغة السؤال العارف التالي: هل الإيديولوجيا، في هذه الحال، تفتقد حاملاً اجتماعياً - عموماً - يُوضعها ويشخصها، أي يجعل منها إيديولوجيا أولئك الناس؟

ومن الأهمية بمكان ملاحظة أن ذلك الموقف الجاهري من "إشكالية الأصالة والمعاصرة" يجد نقيضاً له في الكتابات الجاهرية نفسها، هذا "النقيض" الذي قد نفهمه من حيث هو اضطراب في آلية التفكير ضمن هذه الكتابات، ولكن ربما على نحو أكثر أهمية من حيث هو تعبير عن أن "واقعية الأفكار" من المستحيل إخفاؤها، حتى وإن ظهرت بصيغ ساذجة أو مواربة. يكتب الجاهري في كتيبه الموسوم بـ "المسألة الثقافية"، مايلي: "إشكالية الأصالة والمعاصرة هي أساساً إشكالية إيديولوجية تعكس نوعاً من التمزق في الوعي أساسه هيمنة الماضي على الحاضر وتناقض المستقبل مع الماضي، إنها إشكالية الباحث عن الطريق"⁽¹⁾.

أي "طريق" يتحدث الجاهري عنه، بوصفه هدفاً للباحث الذي تحيط به الإشكالية المذكورة؟ ثم، من أين مصادر ما يطلق عليه الكاتب عبارة "التمزق في الوعي"؟ وبغض النظر عن أن تلك الإشكالية ليست ذات بنية إيديولوجية فحسب، وليست كذلك وأساساً إشكالية إيديولوجية (وقد اعترف الكاتب في النص نفسه بذلك⁽²⁾)، مما دغم فكرة التناقض والاضطراب في كتاباته، فإنها إشكالية تتحدر من عمق الواقع العربي المأزوم والمحاصر برؤية - في شطر أساسي منها - سلفية ماضوية إلى الماضي وبتصور يفتقد الكثير من الثقة في المستقبل.

أما الشق الآخر من المسألة، الذي يتحول إلى أحجية في حال البحث فيه

(1) محمد عابد الجاهري: المسألة الثقافية - مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1994، ص 272.

(2) المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها - ص 273.

وضبطه منطقياً من الموقع الفلسفي المثالي الآخذ به الجاهري، فيتحدد -عموماً- في أن إيديولوجيا ماحين ينساح حاملها الاجتماعي الطبقي وينزاح في فترة تاريخية ما، تجد نفسها أمام ضرورة إعادة تكوينها بنيةً ووظائف ودلالات، وذلك من موقع الحامل أو الحوامل الاجتماعية الجديدة وفي ضوء مقتضياتها وآلياتها، إيجاباً وسلباً وما بينهما. فحيث تفقد تلك الإيديولوجيا حاملها الاجتماعي (الأصلي)، فإنها لا تنفصل شذراً مذبذباً أو تحصن نفسها في حرز حريز يحقق لها استقلالاً كلياً بعيداً عن التحولات والاختراقات والمساءلات الخ...، التي تلحق بها، على نحو أو آخر، من موقع الوضعية السوسيو ثقافية الجديدة؛ مع الإشارة المرجحة إلى أن ذلك يفصح عن نفسه بمقتضى جدلية التواصل والتفاصيل وغيرها من جدليات الفعل التاريخي والتراثي والمنطقي (مثل الدال والمدلول، والمجرد والمشخص).

ومن الأهمية بمكان ملاحظة أن المنظومات العقيدية والفكرية النظرية وغيرها لا تبقى هي نفسها، بعد افتقادها حواملها الاجتماعية التي نشأت في صلبها، بعيدة عن التشظي والتشخص وإعادة التبين والتموظف وفق احتياجات وآفاق الحوامل الاجتماعية الجديدة معرفياً وإيديولوجياً. إن ما يتصوره الجاهري، على هذا الصعيد، يمثل مفارقة سوسيو ثقافية ومنطقية فاقعة، موزعة بين إيديولوجي يخفق في البحث عن انتماء اجتماعي له فيظل مُداناً باستمرار كـ "لقيط" من طرف، واجتماعي يجد نفسه مرغماً على التعايش مع "إيديولوجي" لا تجمع بينهما علاقة نسب من طرف آخر، وذلك ضمن "خطين متوازيين لا يلتقيان". وسيصعب الموقف أكثر ويتعقد، حين نعمل على ضبط العلاقة بين ذلك "الإيديولوجي" العتيق ذي التحدر الاجتماعي المنصرم والمنقطع من طرف، و "الإيديولوجي" الجديد المتحدر من الاجتماعي الراهن والمتطابق معه من طرف آخر: إنها ميثافيزيقا التجاور بين أطراف متعددة في حقبة اجتماعية واحدة.

وجدير بالتبصّر بثلاثة معطيات ذات أهمية محورية على صعيد مانحن بصددده. المعطى الأول يتمثل في أن جدلية الاجتماعي من طرف والايديولوجيا والفكر النظري (الإشكالي كما يرى الجابري) من طرف آخر، لا تقوم -فقط- على تأثير الأول في إنتاج هذين الأخيرين وإعادة انتاجهما أولاً وفي ممارسة هذين وظيفة معينة في ذاك (أي الاجتماعي) ثانياً؛ بل هي تكمن -كذلك- في أن هذا الأخير يفصح عن وجوده في النسيج الداخلي للحقلين المذكورين: إن حديثاً عن تأثير الواحد في الثاني من الفريقين المعنيين على نحو تضافي، بالمعنى المنوه به، لا يعبر إلا عن شطر من المصادقية. أما شطرها الآخر أو أحد أشطرها الأخرى فيتجسد في الحضور الدائم للاجتماعي في الايديولوجي والفكري النظري بأشكال وصيغ قد تكون أميل إلى المراوغة والتوسط والتخفي.

أما المعطى الثاني فيتمثل في أن الوعي النظري حيثما يشرع في "التنظير" لأنماط "الوعي الاجتماعي" كلاً أو جزءاً (مثل الأسطوري والديني والجمالي) ويصوغ -من ثم- رحاب "وعي الوعي"، فإن إنجاز ذلك سيكون مشروطاً بتدخل الاجتماعي، على نحو فاعل، وذلك بنحو أو بأحاء معقدة ومركبة. وهذا من شأنه أن يجعلنا نرى فيما اقترحه الفيلسوف الفرنسي جان بوسل، على هذا الصعيد، مدخلاً قد يمتلك كثيراً من الحصافة والدقة، وإن كانت تعوزه إضافة محددة وذات أهمية منهجية خاصة. فقد رأى ضرورة دراسة ثلاثة مستويات للمسألة، هي: دراسة العلاقات بين الوقائع بعضها ببعض؛ ودراسة العلاقات بين الوقائع والأفكار؛ ودراسة العلاقات بين الأفكار بعضها ببعض⁽¹⁾. أما الإضافة فتكمن في الإشارة إلى أن تلك المستويات الثلاثة تكتسب دلالتها البنوية والوظيفية فيما بينها، خصوصاً حينما يُنظر إليها مندرجة في مستوى آخر رابع من العلاقات/ هو ذلك الذي يتمثل في تضافيّة العلاقة بينها جميعاً.

(1) ضمن: السيد يسين - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 64-65.

أخيراً، يبرز المعطى الثالث متمثلاً في الإجابة عن السؤال التالي: إذا كانت الايديولوجيا المتحدرة من مرحلة تاريخية ماقد دخلت في مرحلة تاريخية أخرى وانتظمت، على نحو ما، فيها، مخلفة وراءها ارتباطها السابق بحاملها الاجتماعي (الأصلي)، كما يرى الجابري، فهل تتجدد - في هذه الحال الجديدة - من بنيتها ووظائفها السابقة، لتغدو بعدئذٍ خالية من أية عملية تبني وتموظف جديدة تتواشج بنيوياً ووظيفياً ودلالياً مع الحامل الاجتماعي أو الحوامل الاجتماعية الجديدة؟ بل يمكن تقديم السؤال السابق بصيغة أخرى تتطلق من الحامل الاجتماعي للايديولوجيا وليس من هذه؛ ذلك هو: هل يضمحل الحامل الاجتماعي للايديولوجيا ما، على نحو مطلق أو قطعي، مع بروز حامل اجتماعي جديد لايديولوجيا أخرى، أم أنه (بفعل التواصل الجدلي التاريخي المشروط بفعل التفاصل الجدلي التاريخي) يعلن عن نفسه ويفصح في الحامل الاجتماعي الجديد من موقع هذا الأخير نفسه وفي ضوءه وضمن احتمالات وآفاق التواشج معه أو التهادن أو التحالف أو الصراع...الخ؟

إن إجابة عن ذلك السؤال المنهجي والنظري، بشقيه الإثني، يمكن تخصيصها وتشخيصها بإجابة مؤلدة من السؤال الآخر التالي، الذي يوجّه إلى الجابري؛ مع التنويه بأن هذا السؤال ذو مغزى منهجي خاص، وربما كان ذا طابع مُحرج، بما هو في ذاته (أي السؤال)، وكذلك بما يحيل إليه من مواقف يمكن أن تضع ما يعلن عنه الكاتب تحت عبارة النهوض "بعضر تدوين جديد" في الثقافة العربية، بين قوسين تشكيكاً وتحفظاً واستنكاراً بالاعتبار المنطقي المعرفي، إضافة إلى الاعتبار الايديولوجي والأخلاقي القيمي؛ ذلك هو التالي: هل "العقيدة الأشعرية"، التي ينتمي إليها هو وتحدد شخصيته العقيدية"، في هذه المرحلة الراهنة، هي العقيدة ذاتها التي صاغت المدرسة الأشعرية، وعلى رأسها أبو الحسن الأشعري (توفي سنة 324هـ، 936م)؟ نطرح هذا السؤال في ضوء إعلان الجابري، ربما هكذا عَرَضاً، عن "شخصيته الأشعرية"، كما يلي:

"العقيدة الأشعرية، نحن أشاعرة وأنا أشعري أنتمي إلى بلاد أشعرية"⁽¹⁾. أما على صعيد الفكر النظري "الإشكالي"، فنواجه "العلاقة" بين هذا الأخير والواقع على نحو آخر، هو القطع المؤكد بغياب العلاقة المذكورة بين ذينك الطرفين، أي على نحو يُفضي إلى نط من علاقة السلب بينهما. وتعبير الجابري:

(1) محمد عابد الجابري: الصورة الإسلامية - موقفها من الثقافة المعاصرة، مداخله للكاتب القاهي في ندوة بعنوان "الصحة الإسلامية وهموم الوطن العربي" بإشراف منتدى الفكر العربي، عقدت عام 1977، ونشرت (أي المداخله) ضمن (المنتدى - نشرة شهرية تصدر عن منتدى الفكر العربي، العدد 35-36، المجلد 3، عمان، آب 1988، ص11).

ويلاحظ أن هذا الذي يعلنه الجابري "إتناء عقيدياً له"، يمثل تناقضاً طريفاً وملفتاً - دون أن يكون مفاجئاً بالنسبة إلى نمط شخصيته الأيديولوجية والأخلاقية - مع ما أعلنه في موضع آخر ومرحلة زمنية متصرفة، هي عام 1985. ففي حوار أجراه معه رشيد خشان في مجلة (21+15)، عدد 11-1405، تونس 1985، ص44، يعلن الرجل مايلي:

"من جملة الأسباب التي جعلت فكر النهضة يفشل - كخطاب - في بناء نظرية وفي إقامة أيديولوجيا وفي بلورة خطاب نهضوي متكامل ومتطور هو في اعتقادي أن هذا الفكر العربي المعاصر أراد أن يبني نهضة بفكر غير ناضج ويعقل قديم. فمحمد عبده... يريد أن يحقق نهضة حديثة في القرن العشرين يعقل قديم! وما هو العقل الأشعري؟ إنه العقل الذي عرفه الغزالي قانلاً: (العقل عندما يثبت النبوة يعزل نفسه). إذن العقل الأشعري هو الذي يعزل نفسه، أي ينتحر وينهي مهمته. وبعث هذا العقل لأترجي منه نهضة. فإذا كان هو العقل الأشعري القديم الذي أدى وظيفة في الماضي والذي فقدناه حتى في عصر الانحطاط فكيف يمكن أن ندشن نهضة حديثة من دون قطيعة كاملة مع فكر عهد الانحطاط".

إن هذا التناقض بين الموقفين (الانتمائين) المذكورين، الذي يعتبر - إذا ما بقينا في حدود الاصطلاحية الإيستيمولوجية وملحقاتها القيمة لدى الجابري - تحولاً من "المعقول العقلي" إلى "المعقول الديني" ومن ثم من "العقل" المدعو إلى تدشين نهضة حديثة إلى العقل الذي ينتحر وينهي مهمته، هو موقف غموضي في كتابات الجابري. وهو، إلى ذلك، أفق "تراجعي" - إذا استخدمنا التقويم العقلي التراتبي، الذي يلجأ إليه الجابري حيث يضع في قمة الهرم العقلي "المعقول العقلي" ليأتي بعده "المعقول الديني" وينتهي بـ "اللامعقول العقلي" - (انظر: محمد عابد الجابري - الفصل السابع والخاتمة من "تكوين العقل العربي" المعطيات المقدمة سابقاً).

وعلى تعقيد هذه الظاهرة في الفكر العربي المعاصر، ظاهرة التناقض والتناقضات فيه، يمكن النظر إلى تناقض الجابري بين "الانتماء العقلاني العقلي" و"الانتماء العقلي الأشعري" في ضوء أربعة تفسيرات مفتوحة. فهو قد يكون تعبيراً عن اضطراب وقلق منهجي نظري وأيديولوجي في تكوينه الثقافي، أو ما يعبر الجابري نفسه عنه - إذا أخذنا بذلك - بعبارة "التنقل والترحال بين أقصى (التشدد) وأقصى (الاعتدال)". (محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر - المعطيات المقدمة سابقاً، ص135). وقد يكون إحدى صيغ صعوبة النمو المعرفي في حقل عقلي عربي مزروع بالألغام. وثالثاً، لعله أن يعبر عن حالة من الانفجار الذاتي للمسائل "الجابرية" الواردة بصيغ تتأبى على الإتساق المنطقي والتاريخي، كما هو الحال بالنسبة إلى التي نحن الآن بصدها، وهي مسألة التجاور الميتافيزيقي بين الاجتماعي الطبقي والفكري النظري - الإشكالي، ومسائل أخرى سنأتي على ذكرها في سياق البحث. وأخيراً، قد يعبر عن نزوع انتهائي وتوفيقي لدى الكاتب يهدف من ورائه إلى إرضاء الجميع. وقد يصح القول بأن تلك التفسيرات الأربعة جميعها واردة منفردة ومجمعة؛ مما يعني أننا أمام ظاهرة مركبة ومعقدة يحتمل الفكر العربي المعاصر وجودها. وفي هذا ذاته ما يمكن أن يكون دليلاً على تعقد الظاهرة الأيديولوجية المشخصة، التي نحن بصدها الآن.

"إن المواقف المختلفة إزاء هذه الإشكالية (أي الأصالة والمعاصرة) ليست بالضرورة جزءاً ولا مظهراً من الصراع الأيديولوجي بالمعنى الكلاسيكي للكلمة، أي الصراع بين أيديولوجيا تعكس مصالح طبقية متناحرة".⁽¹⁾

فالإشكالية المذكورة غير قابلة للانغماس في الإيديولوجي (الاجتماعي الطبقي) لا مصدراً ولا متناً ولا نتائج ولا آفاق. ومن ثم، "فهني لا تقبل الحل إلا بتجاوزها" من "الداخل"، أي دون قراءة الإيديولوجي في نسيجها وتلمسه فيها: فكأنما هي "موعظة" يلقيها "فديسون" مستلّة منهم تشخصاتهم الإيديولوجية ودلالاتهم الملموسة concrete، التي لا بد أن ينظر إليها - والحال كذلك - بمثابة قذى يفسد نقاء الفكر وتواحد مع نفسه"، وكذلك "حيويته الدائمة" مقابل "ركود الواقع" المحتمل دائماً.⁽²⁾ هاهنا، يجدر القول بأن الجابري، في ذلك، ينطلق مما يعتبره "نقداً ايستيمولوجياً" للفكر، يقارب بمقتضاه هذا الأخير في بنيتة الداخلية وعلى ضوء شرائط الإتساق البنيوي (نسبة إلى البنية وليس إلى المذهب المنطلق منها وهو هنا البنيانية)، ليس إلا. وهو إذ يفعل ذلك، فإنما يفعله منتزِعاً من ثلاثة سياقات كبرى، يعتبرها الجابري - ضمناً - قيوداً ميكانيكية لـ "الفكر النظري" وجوداً وحركة. أما هذه السياقات فهي العلاقة بين الفكر والواقع، كما تبدت لنا فيما سبق، والعلاقة بين تجليات هذا الفكر ومكوناته المتبدية - حسب الجابري - في ما يجمع بين الأنظمة الايستمية الثلاثة في الفكر العربي (البيان والعرفان والبرهان)، وأخيراً الانبساط التاريخي المعقد للفكر المعني، الذي يستبدله الجابري بفكرة "الزمن الثقافي اللاتاريخي العربي".

وفي كل الأحوال، تبقى المرجعية الأولى والأخيرة للفكر، بموجب المثالية الجابرية، ماثلة فيه ذاته، يستمد منها مقوماته واتجاهاته واحتمالاته. ونلاحظ أن

(1) محمد عابد الجابري: 'إشكالية الأصالة والمعاصرة... - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 29.
(2) يكتب الجابري (المرجع السابق نفسه مع معطياته المذكورة - ص 82) محمداً ثنائية التجاور بين الفكر والواقع: "عندما تكون الأوضاع في حالة ركود، أو شبه ركود، فإن الرابط بين الحمي الدائم الذي هو الفكر، وبين الواقع الراكد، لن يؤدي إلى اليأس".

الجابري يميز هذه البنية "الفكرية النظرية" عن "البنية الأيديولوجية" تمييزاً نسبياً. فإذا كانت الإشكاليات الفكرية النظرية تميل - في استقلالها عن "الواقع" - إلى درجة مائة بالمائة، أساساً، بحيث يقتزن حلها بتجاوزها من حيث هي، فإن الإيديولوجيا تسلك المسلك المستقل بتلك الدرجة بعد أن تكون انفصلت عن حاملها الاجتماعي الطبقي. أما السبب في ذلك فيمكن في أن النسيج البنيوي لتلك الإشكاليات يندرج في حقل "تاريخ" معرفي مغلق، بينما يتحرك النسيج البنيوي للأيديولوجيا - إبان نشوئها والإفصاح عنها - في "تاريخ" إيديولوجي مفتوح على الصراعات الاجتماعية والسياسية وغيرها؛ مما يجعل الجابري يميز بين نمطين من "المقاربة"، هما المعرفي والإيديولوجي.

إن انطلاق الجابري من القول بـ "نسق معرفي مغلق إطلاقاً" على صعيد إشكاليات الفكر النظري، يواجه تشقّقاً وتهشماً، حالما نلاحظ أن اختياره لإشكالية "الأصالة والمعاصرة" نموذجاً لتلك الحال يفصح عن نفسه - دون جمجمة ولا غمغمة - بمثابته محور تقاطع مركب ومعقد وطريف لمصالح المتفنين حولها والحاملين ألية الإجابة عنها. لنضع في اعتبارنا، على الأقل، النموذج الأصولي (السلفوي) الإسلامي المعاصر، في طرحه للإشكالية المغيبة! فنحن إن فعلنا ذلك، ستواجهنا معطيات "صاحبة" من شأنها أن تصدّع الوهم الأيديولوجي الساذج لدى الجابري عن "الاستقلالية التامة" للإشكالية إياها. ذلك لأن المعالجة الأصولية الإسلامية لتلك الأخيرة، هي - في أحد أوجهها الكبرى - قراءة أيديولوجية وسياسية سافرة لنص ديني.⁽¹⁾

ويظهر النهج التجزيئي (اللاجدلي التاريخي) في الوهم الأيديولوجي لدى الأستاذ الجابري، حين يأخذ بالثنائيات الثلاث التالية، على نحو مبسط ونفاطي تجزيئي (ميكانيكي): الأصالة / المعاصرة، والليبرالية / الاشتراكية، والقطرية /

(1) عد، حول ذلك، إلى دراسة لنا بعنوان: ملاحظات أولية حول الأصولية الإسلامية. ضمن مجلة (قضايا فكرية - الكتاب الثالث والرابع عشر، أكتوبر 1993 القاهرة، ص 301-302.

القومية. أما أحد أوجه هذا النهج التجريبي فيظهر من خلال الرأي الجابري بأن
الثنائية الثانية ميدان الاختيارات الايديولوجية"، والثنائية الثالثة "ميدان القرار
السياسي العربي"، والثنائية الأولى -أخيراً- وهي "ميدان الإشكالية النظرية"⁽¹⁾.

كيف للجابري أن يقرر مثل ذلك الرأي، ويأتي في النص ذاته على "آراء"
أخرى تتناقض معه على نحو سافر؟! فهو بعد أن يقرر مأوردناه آنفاً على لسانه
وإن بصيغة أخرى، من أن "إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث
والمعاصر إشكالية فكرية ثقافية محض"⁽²⁾، يعلن - بالقطعية ذاتها- أن "رد فعل"
شعوب العالم الثالث

"خلال الكفاح الذي خاضته من أجل استرجاع سيادتها واستقلالها، هواتجاه
نحو إحياء الثقافة الوطنية... وبطبيعة الحال، فإن الوعي بهذا التدمير الثقافي الذي
مارسه المستعمر كان، أولاً وبالدرجة الأولى وعي النخبة المثقفة، كما أن رد
الفعل ضد هذا التدمير كان أساساً، من النخبة نفسها"⁽³⁾ : إنها تهافت الفكر
المثالي التجريدي لدى الجابري يتم على نحو ذي دلالة قصوى، في أهميتها. فهو
يظهر، حالما يُراد لهذا الفكر أن يكون متأبياً متعالياً على مهاده الاجتماعي. ففي
أول "تطبيق" له، يجد نفسه (أي الفكر المعني) بين كمّاشتي الواقع المشخص جداً و
"الواقعي" جداً؛ فإذا كانت "النخبة المثقفة" العربية هي التي اضطلعت بدور
التصدي الثقافي الواعي للتدمير الثقافي الاستعماري، أفلا يغدو من باب التعمّل أو
التساذج والتغافل (إن لم يكن السذاجة والغفلة المنهجية) أن نغض النظر عن انتماء
هذه "النخبة"، بدورها هذا؟! من هم أولئك، الذين حملوا أسماء الطهطاوي
وبطرس البستاني وفرح أنطون والكواكبي ومحمد عبده وسلامه موسى ومصطفى
كامل وخير الدين التونسي ومحمد بن عبد الوهاب وعلال الفاسي وبن باديس
وعبد الله العروي وغيرهم؟!

(1) أنظر: محمد عابد الجابري - إشكالية الأصالة والمعاصرة...، المعطيات المقدمة سابقاً، ص32-33.

(2) أنظر: المرجع ذاته مع معطياته - ص45.

(3) أنظر: المرجع ذاته مع معطياته - ص46.

هل من قبيل "العقلانية النقدية" أو "القراءة التشخيصية"، اللتين يجعل منهما المؤلف ركيزتين منهجيتين له، أن يُنظر إلى الفكر النظري من داخله فحسب، فكرياً نظرياً، دون نوافذ تجمع بينه وبين من يفكره من البشر، المنخرطين - شاءوا أم أبوا- في انتماءات اجتماعية طبقية ما؟ بل لنا أن نتساءل ببساطة جدية: هل الكاتب الجابري نفسه، في تصوره النظري هذا، يعيش خارج الخريطة الاجتماعية الطبقية في المغرب العربي؟! إن فعل الكلام، كما فعل الكتابة، يمثل فعلاً جمعياً، بقدر ما هو فعل فردي ذاتي. والدراسات السيميولوجية المعاصرة تقدم أدلة ثمينية، على هذا الصعيد. ههنا، يمكن أن نحيل إلى ميخائيل باختين، الذي اكتشف مع كتابه "الماركسية وفلسفة اللغة" في مطالع الستينات. فقد أعلن الباحث المذكور مايلي:

"المركز العصبي لكل تحدّث، ولكل تعبير، ليس داخلياً ولكنه خارجي: إنه يقع في المحيط المجتمعي الذي يحيط بالفرد، ولا ينبع من الداخل، من الجهاز العضوي (الفيزيولوجي)، بحيث "إن التحدث الوحيد (الكلام) ليس بواقعة فردية بتاتاً" (1). ومن ثم، "فقوانين التطور اللّساني، في جوهرها قوانين اجتماعية" (2).

يبد أنه جدير بالذكر أن الموقف الجابري الأخير يناقضه موقف آخر له، وذلك توافقاً على مايدو أنه "سمة" من سمات النص الجابري؛ نعي بذلك كون هذا الأخير قائماً على التناقضات المنطقية الصورية. فبعد أن واجهنا -في موضع سابق- تناقض الانتماء الأشعري القائم على "عقل" مدعو إلى الانتحار أو الإستقالة مع الدعوة إلى تدشين نهضة تهيمن فيها العقلانية النقدية، نواجه الآن صيغة أخرى من تناقض النص الجابري: فإذا كانت إشكالية الأصالة والمعاصرة تميل -في رأيه- في استقلالها عن الواقع نحو المائة بالمائة لتظهر، من ثم، بمثابة

(1) ميخائيل باختين: الماركسية وفلسفة اللغة - ترجمة محمد البكري ومبنى العيد، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء 1988، ص 127.

(2) المرجع السابق مع معطياته المذكورة - ص 134.

"إشكالية فكرية ثقافية محض"، فإن "الثقافة" - في رأي آخر له نفسه - (وهي الحقل الذي تظهر فيه تلك الإشكالية) عملية سياسية غير منفصلة عن الصراعات السياسية والاجتماعية. وبتعبير الكاتب: "وإذا كانت الثقافة، أية ثقافة، هي في جوهرها عملية سياسية، فإن الثقافة العربية بالذات لم تكن في يوم من الأيام مستقلة ولا متعالية عن الصراعات السياسية والاجتماعية. بل لقد كانت باستمرار الساحة الرئيسية التي تجري فيها هذه الصراعات" ⁽¹⁾.



(1) محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 6.

3

ولعلنا نشير إلى واحد من الإختراقات التطبيقية لجدلية الواقع والفكر النظري لدى الجابري، فهذا الأخير، في رؤيته الأحادية الجانب على هذا الصعيد، يرى أنه من المفارقة أن يجري "تبني الأطروحات الظلامية في الفلسفات الوجودية" ضمن "الواقع المأساوي الذي كان يعيشه العالم العربي - ولا يزال - واقع يستحث الثورة عليه، لاتكريسه والاستسلام له".

ويتابع الكاتب الجابري أنه إن كان قد وجد في أوروبا مايبرر حملات التشكيك في العقل والعلم... فلا شيء كان يبرر أو هو يبرر الآن حملات التشكيك تلك (في العالم العربي)، خصوصاً إذا نظرنا إلى الأمور من موقع التطبع إلى النهضة بله إنجاز الثورة. ذلك مايفرضه المنطق، منطق العقل ومنطق التطور معاً... ولكن الأمور في عالمنا العربي "هكذا يشخص الجابري المسألة - "يبدو أنها لاتخضع لأي من المنطقين"⁽¹⁾.

إن الرؤية الأحادية البعد، السطحية على نحو يدعو للدهشة والتي يريد الجابري أن "يضفي" بها العلاقة بين الواقع العربي والفلسفة الوجودية (كنموذج للفلسفات التي تحدت من الغرب)، تجعل من هذه العلاقة حقلاً "مظلماً" تتحول فيه القسط والذئاب والثعالب إلى كائنات متشابهة أو متماثلة في رماديتها أو سوادها: فأن لاتكون "الأمور في عالمنا العربي خاضعة لمنطق العقل ومنطق التطور معاً"، لايعني - هنا - إلا فساد المعيار الذي يُنطلق منه لتقصي العالم المذكور! وإلاّ، ألا تكمن وراء العالم العربي أو في قلبه آلية أو آليات تؤسس لنشوء ظاهرة اللاعقلانية فيه، والتي يدعوها الجابري تعسفاً "الأطروحات الظلامية"؟ ههنا، مرة أخرى ولكن بصيغة أقرب إلى الشعبوية، يسلك النص الجابري مسلكاً ميتافيزيقياً، لاجدلياً، غير مشخص بضوابط الحدث ذاته.

(1) محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 159.

فلقد وجد في العالم العربي من محفزات اللاعقلانية ومحرضاتها ما جعل منها خطاباً ذا حضور أصبح، الآن، شديد البروز. ضف إلى ذلك أن دخول الوجودية (وغيرها) إلى العالم المذكور كان وما يزال مشروطاً بالوضعية الخفية والمعلنة لهذا العالم، سلباً وإيجاباً. وعلى هذا، فقد كان على الوجودية أن تواجه ضرورة إعادة بنيتها من موقع الاحتياجات والآفاق النازمة لوضعية العالم العربي؛ مما جعلنا نتحدث عن وجودية عربية، بالاعتبار التاريخي الدلالي، نستطيع تبين مصادرها الغربية، الفرنسية والألمانية تحديداً، حالما نحلل ونفكك هيكليتها، أي عبر اكتشاف خطوط التماس بين تلك المصادر والوضعية العربية. فهذه الأخيرة، بتناقضها الأيديولوجي والمعرفي، هي التي ضبطت كيفية انسياب تلك المصادر فيها وأملت - من ثم - عليها نمط تأثيرها فيها، سواء كان ذلك عبر فعل التبني أو الاستلهام أو العزل والإقصاء، الخ... إن جدلية الداخل والخارج تبرز، هنا، معياراً أيديولوجياً ومعرفياً نائماً للعلاقة المعنية، بحيث إن الثاني (الخارج) إذا أراد أو أريد له أن يفعل في الأول، فقد كان عليه أن يمتطي صهوته ويتحول إلى نسيجه. ومن هنا، كان إيهاماً وتوهيماً أن ننظر إلى الداخل والخارج - في حال نشوء علاقة بينهما - بمثابة حقلين متجاورين ومفتقدين لصيغة مامن صيغ الثقافة أو المهادنة أو الهيمنة الخ...، على نحو ما يفعل الجابري.⁽¹⁾

وجدير بالقول بأن تلك العلاقة المتكسرة على صخرة رؤية مبسطة اعتبارية

(1) يردد الجابري الموقف نفسه من الوجودية في كتابة أخرى لاحقة له. ففي "التراث والحدائث - دراسات ومناقشات. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1991، ص 158"، يطرح تساؤلاً يشي بميكانيكية فجأة في فهمه للعلاقة بين الواقع العربي والوجودية: "هل هناك نفس الشروط لتبرير قيامها في الوطن العربي؟ لو درسنا أو قرأنا التراث الوجودي في الغرب وتعاملنا معه على أساس نقدي لما كانت هنا حاجة إل نقل ذلك التيار كما هو في عالمنا، قد نمارس الوجودية أو أي تيار آخر على شاكلتنا، في ظروفنا، في محيطنا، ولكن ليس بهذا الشكل، بهذا النقل التعسفي". ماذا يعني "النقل التعسفي" هنا؟ إن ديالكتيك العلاقة بين الداخل والخارج إذ يغيب عن المنظومة الأيديولوجية للجابري، فإنه يفضي إلى الاعتقاد بأن من أدخل الوجودية من العرب وغيرهم إلى الثقافة العربية المعاصرة، كان عليهم - في ظروف الانكسار والتعبئة والافتقار للتوازن والتكافؤ بيننا وبين الغرب الرأسمالي الأوروبي - أن يدرسوا ويقرأوا التراث الوجودي "على نحو نقدي". بيد أنه ما لعل، إذا تبين أن أولئك فعلوا ذلك ضمن إمكاناتهم وآفاقهم؟! وقد يكون ذا دلالة خاصة أن نلاحظ، هنا، أن الجابري - في "نتيجته" لتلك المسألة ونظائرها - يفصح عن ذهنية كتابية وقرائية مبسطة و"عجلى"، ذات بعد واحد وأفق واحد.

(هنا : لاجلدية لاتاريخية) تنعكس على علاقات أخرى عاجلها الجابري أو تنسحب عليها، مثلاً، بين الفلسفة اليونانية والفلسفة العربية الإسلامية، وكذلك بين النهضة العربية الحديثة وأوروبا؛ إضافة إلى العلاقات بين المناهج المختلفة على صعيد الممارسة التنهيجية وكذلك بين التنهيج والتطبيق. ولكنها (أي تلك الرؤية) تبرز على نحو فاقع في موقفه من علاقة النهضويين العرب المحدثين من الماضي العربي الإسلامي ومن أوروبا أو "الغرب" عموماً. لنقرأ النص التالي، الذي يحدد فيه ذلك الموقف: " مثلاً نأخذ الأفغاني وعبد: كلاهما يدعو إلى التجديد وينادي بالأخذ من أوروبا. لكنهما كانا يقرآن ويفهمان أوروبا على أساس المفاهيم التراثية... هم يقرأون الواقع الراهن بعقل قديم وتراث قديم... كذلك الشأن عند الآخر (الأوروبي). فعندما يقول مثلاً شبلي شميل: يجب أن نحرق كل كتب التراث لتحقيق النهضة التي نريدها ثم يأتي آخر في سنة 1950 فيقول: نحرق كل الكتب ونبقي فقط على المترجمات. أين يجد هذا الإنسان نفسه؟

يجدها في الغرب وذاته غير موجودة في الواقع... أي إن هناك سلطتين مرجعيتين deux Systèmes de reference هما اللتان كانتا تتخاصمان في شخصيهما فكل منهما كان خارج ذاته ولم يكن يعيش ذاته في الواقع" (1).

إن النص الجابري الأخير يضع يدنا على عدة أمور تدرج في المسألة التي نحن بصددتها:

1. الأفغاني وعبد يدعو إلى تجديد يصوغان مقتضياته من موقع "منظومة

عقلية" من الماضي التراثي العربي الإسلامي؛

2. إن آخرين، مثل شبلي شميل، يعملون على تحقيق "النهضة"، يشترطون ذلك

بالعزوف كلياً عن الماضي التراثي العربي، وبالتوجه كلياً إلى "الغرب"،

سواء بالمشاركة في إنتاج "منظومة عقلية" تحاكي الغرب تماماً أو بالاكتماء

بالتزجئة عنه؛

(1) حوار مع الجابري أجراه رشيد خشان، ضمن مجلة: 15.21، عدد 5 شعبان 1403 - ماي 1983.

3. حيث يحدث هذا وذاك، أي حيث يتجه فريق إلى الواقع بـ "عقل قديم وتراث قديم" وفريق آخر إلى هذا الواقع بعقل غربي" ودعوة إلى تصفية "العقل القديم والتراث القديم"، فإننا نغزو أمام المعطيات الحاسمة التالية:

• الفريقان كلاهما يجدان "ذاتيهما" خارج واقعهما، أي "غير موجودتين في الواقع"؛

• الفريق الأول يجد ذاته في "الماضي التراثي"؛

• في حين يجد الفريق الثاني ذاته "في الغرب"، أي في "مرجعيتين... هما اللتان كانتا متخصصان في شخصيهما فكل منهما كان خارج ذاته ولم يكن يعيش ذاته في الواقع".

إن ما يضعه الجابري أمامنا من تصور للعلاقة بين الفكر والواقع، على الصعيد المعني هنا، يقود إلى تخوم جدلية الداخل والخارج وإلى عمقها. فبحسب ذلك، يفصح التصور المذكور عن نفسه بمثابة رؤية تقوم على المغالطة في اكتشاف "مربط الفرس" في ذلك كله، أي في ضبط العلاقة بين الواقع المعيش، والماضي (سواء كان القومي أو العالمي)، والحاضر (سواء كان القومي أو العالمي). والسؤال الذي يفرض نفسه، في هذا السياق، هو التالي: أي بُعد من هذه الأبعاد الثلاثة يمتلك القدرة على ضبط العلاقة المذكورة من موقعه، إذا أقررنا بشرعية السؤال؟ وإذا رفضنا هذا الأخير، فهل تتساوى الأبعاد الثلاثة في امتلاك تلك القدرة؟ وأخيراً، إذا رفضنا السؤالين السابقين، هل هنالك بعدان اثنان يمتسعهما القيام بتلك المهمة حيال بعضهما وحيال البعد الثالث؟

وكما يبدو من النص الجابري، فإن السؤال الثالث هو الذي يمتلك إمكانية ضبط المسألة، وينتمي - من ثم - لـ "الحقل المعرفي". إن "الماضي التراثي" هو الذي يحدد الإجابة عن السؤال إياه في شقه الأول؛ ولذلك، فهو الذي يجسّد "المرجعية الأولى". أما "الغرب" فهو الذي يحدد الإجابة في الشق الثاني للسؤال؛ ومن هنا،

فهو الذي تنضبط به "المرجعية الثانية". وإذا ما اسقطنا نحن السؤال الثاني بسبب من أنه يركز إلى تصور منطقي وأنطولوجي يفصح عن تهافته تلقائياً (إذ كيف تتساوى أبعاد ثلاثة تنتمي لحقبة تاريخية واجتماعية وإتنية متعددة)، فإن تحديد المسألة ينحصر فيما تنطوي عليه الإجابة عن السؤال الأول، الذي تقدمه هنا بصيغة السلب: إذا كان الإنسان المفكر، الشخص تاريخياً وسوسيو ثقافياً، لتحديد مرجعيته (أو مرجعياته) بما لا يتحدر منه، بما هو كذلك، وبما لا ينتمي إليه أولاً وأساساً، وهو واقعه، فكيف نتبين صيغ ومسارب نشوئه وتعضيه وظهوره إنساناً مشخّصاً تاريخياً وسوسيو ثقافياً؟

إن خُلِفا الطولوجيا ومنطقياً يخرق التصور، الذي بموجبه يُحال ذلك الإنسان إلى مرجعية (أو مرجعيات) لم يتمظهر فيها.

والجابر ي يعود إلى هذه المسألة ثانية في "بنية العقل العربي"، معلناً - هذه المرة وبصيغة مفارقة سافرة وفجّة - إن الحالة التي نطلق عليها "الذات العربية الراهنة" لا تنتمي لـ "ذاتها" لامن حيث الفعالية الخاصة ولا من حيث ردود الفعل؛ منتزِعاً منها - بذلك - ما يجعل منها ماهي عليه، أي - بأقل تقدير - ما يجعل منها طرفاً غير مكافئ ومتهمين عليه من خارج: "إن الذات العربية الراهنة تفتقد استقلالها لأنها تستمد فعاليتها وردود فعلها من مرجعيتين اثنتين متنافستين ومتعارضتين، وهما معاً منفصلتان عن الذات العربية أعني أنهما تنتميان إلى عالمين لا يعبران تعبيراً مطابقاً عن عالم العرب اليوم، إحداهما تنتمي إلى الماضي العربي الإسلامي والثانية تنتمي إلى الحاضر والمستقبل الأوروبي"⁽¹⁾.

ويلجأ الكاتب إلى تحديد "الخلفية الكامنة وراء هذه الذات - اللادات، فيراها ماثلة في افتقادها "إلى الاستقلال التاريخي التام"⁽²⁾. ويلاحظ أن الجابر يستمد مفهوم "الاستقلال التاريخي" من غرامشي، الذي كان قد انطلق - في مفهومه

(1) محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي - مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1986، ص 567.
(2) المرجع السابق مع معطياته المذكورة.

هذا - من مجموعة من المفاهيم الماركسية، وفي مقدمتها المفهوم المركب "الاغتراب - الإختراج". وبغض النظر عن أن الكاتب لا يميلنا إلى المظان الغرامشية الخاصة بـ"تمامية" ذلك "الاستقلال التاريخي" - فهو يتصرف كما لو أن عملية التوثيق النصي ليست من مقتضيات البحث العلمي -، فإنه يستخدم ذلك المفهوم على نحو يضعنا أمام صورة لاتاريخية وانعزالية لمفهوم ماركس المركب سابق الذكر، الاغتراب - الاستلاب Entfremdung - Entaesserung⁽¹⁾ : إذا كانت "الذات العربية الراحنة أو عمومًا" تعاني من افتقارها المصادر الذاتية افتقاراً تاماً يجردها حتى من كونها قائمة على آلية خاصة هزيلة سمحت للآخر أن يستبيحها، فإن استعادتها لـ"ذاتها" مرتين بتحقيقها "استقلالاً تاريخياً تاماً" عن كل ما يحيط بها وتحيط به.

إن هذا الذي يصل إليه الجاهري يمثل خربة نزقة ومسحاً فاعلاً للمفاهيم المعنية لدى غرامشي وماركس. وفي كل الأحوال، نتبين في ذلك انتهاكاً لجدلية الداخل والخارج، تخصيصاً وبصيغة تقوم على اختراق تام (مطلق) للواقع (هنا الداخل). ولعل ملاحظتين اثنتين تبرزان هاهنا وتسهمان في تعميق عملية التدقيق للمسألة التي نحن بصدددها. الملاحظة الأولى غدت إرثاً هاماً وواضحاً لكل مؤرخي الفكر والباحثين فيه، وهي أن الفكر - في سياق نشوئه وتوضّعه وتعضيه - يفصح عن نزوع للاستقلال النسبي عن حامله الاجتماعي، بحيث لا يصح النظر إليه في علاقة تطابق آلي مع حامله هذا. ذلك لأنه - إذ ذاك - يسلك مسلكاً مركباً معقداً، تتداخل فيه مجموعة من الفواعل والاختراقات، على نحو يبدو فيه كأنه تعالى على حامله الاجتماعي الأصلي أو على حوامل اجتماعية جديدة تعالياً مطلقاً. وبطبيعة الحال، فهو حيث ينتجه للاندراج في علاقة مع حوامل اجتماعية أخرى، فإنه يكون وجهاً لوجه أمام ضرورة الانصياح لها بنيةً ووظيفة ودلالة وعلى أساس

(1) يستخدم ماركس هذا المصطلح في "المخطوطات الاقتصادية - الفلسفية"، كما في "الراسمال" لاحقاً، مؤكداً فيه على جدلية لعلاقة بين الذات والموضوع، والداخل والخارج، بحيث لا يمكن النظر إلى هذه العلاقة من أحد طرفيها فحسب وعلى نحو مستقل تماماً.

الاستجابة سلباً أو إيجاباً أو على نوع آخر للفكر المتولد عن تلك الحوامل ذاتها. أما الملاحظة الثانية فتتمثل في أن الإنسان العاقل - المفكر Homo sapiens إذ كان ابن عصره (واقعه) أولاً، فإنه من هذا الموقع يتلقى من العصور السابقة عليه والمعاصرة له، فقط، ما يستجيب له، سلباً كان أم إيجاباً وعلى نحو أو آخر، بحيث تغدو العلاقة بينه وبين تلك العصور قضيته هو نفسه. ومن ثم، فإذا ما أتيت لعصر عربي مامنصرم أو لحاضر غربي أن يفعل في الحاضر (الواقع) العربي، فإنه سيجد نفسه أمام تلك الضرورة، ضرورة الانصياع لجذلية الماضي والحاضر، التي يبرز فيها الأول حكماً حاسماً وقطعياً فيما يعترضها؛ سواء كان ذلك بصيغة المثاقفة أو الاستدماج القسري أو الهيمنة أو الإلحاق.

على هذا، نرى في تصور الجابري، المعني هنا، شططاً منهجياً واعتباطاً إيديولوجياً، وربما كذلك امتيهاً سادياً للفكر العربي. ويلاحظ أن هذه العناصر الثلاثة تتحدد، معرفياً، بكون التصور المذكور قائماً على امتيها السياقات الثلاثة الكبرى للحدث موضوع البحث، الاجتماعي والجدلي والتاريخي. فهو يرفض مفهوم العلاقة بين الفكر النظري وواقعه الاجتماعي البشري؛ كما يجهل آلية الفعل الناظم للعلاقة بين فكر ينتمي لواقع من جهة وواقع (أو فكر) آخر سابق عليه أو معاصر من جهة أخرى؛ وأخيراً يفرض بما يربط بين السابق واللاحق، وبما يفصل بينهما.



آ- والآن، يجدر بنا تتبع وجه آخر متمم لسابقه من العلاقة بين الواقع والفكر، وبين الداخل والخارج. فإذا كان الجاهلي قد انطلق من أن الفكر النظري متعال، أساساً، على الواقع وغير متواطئ معه بصيغة علاقة ما، وأنه - من ثم - هو مصدر ذاته، فإنه - في خطوة أخرى - يعمل على استفراد الفكر وانتزاعه من سياقه العلائقي الفكري. والحق، إن ذلك ليس كلياً الحضور في كتابات الجاهلي؛ ولكنه يبرز بين حين وآخر، خصوصاً في حال استغلاق الموقف وتأزمه وتشبثه البنائية فيه. ويلاحظ أن مثل هذا الموقف مشروط بامتلاك بشرط يجرّء بواسطته الكاتب موضوعه (الفكر)، ويجعل منه بنيات تتمتع باكتفاء ذاتي وغير "علاقة" تجاور فيما بينها تجاوراً خاملاً، غير فاعل. لنقرأ ما يكتبه، على سبيل المفارقة المنطقية الصورية وفي ضوء بنيانية تحيلنا إلى موندولوجيا لاينتز: "لقد نظرنا إلى الثقافة العربية الإسلامية ككل، وميزنا فيها بين ثلاثة قطاعات يشكل كل منها حقلاً معرفياً متميزاً أعني عالماً من التصورات والمعارف يكشف نفسه بنفسه، أو على الأقل يقدم نفسه كذلك"⁽¹⁾.

ودون التوقف، الآن، عند "القطاعات الثلاثة" التي يعينها صاحبها بمثابة تكوينات الثقافة العربية (وهي البيان والعرفان والبرهان)، نطرح التساؤل التالي: كيف أتيح للجاهلي أن "ينظر إلى الثقافة العربية ككل" من طرف، وأن يميز فيها - من طرف آخر - ثلاثة قطاعات "يشكل كل منها حقلاً معرفياً متميزاً يكشف نفسه بنفسه"؟ كيف استطاع الكاتب أن يخترق الجزئيات الثلاث المستقل بعضها عن بعض استقلالاً تاماً باتجاه ما يجعل منها "كلاً واحداً"؟ بل، ماهو المسوخ المنطقي لعملية الاختراق من موقع ثلاث بنيات تتقوّم، أساساً وبرأي الجاهلي،

(1) المرجع السابق مع معطياته المذكورة - ص 555.

بأنها مستقلة ومتفردة على نحو تام، باتجاه "كل واحد" يُراد له أن يكون ناظماً لها وضابطاً عبر "عنصر ما" يوحّد بينها؟ إن البنيانية، التي يجعل منها الكاتب الجابري - هنا - تكيّة منهجية له، تقوده إلى تناقض منطقي وانطولوجي ينطوي على اضطراب وقلق في كيفية استخدام المفاهيم والمقولات والحدود.

وإذا تابعنا السياق الذهني الجابري، فسوف يتسنى لنا ملاحظة أن "البنية البنيانية" تتمرّس "داخل دائرة انغلقت إلى الأبد، فأصبحت فيها حركة دائرية بالضرورة تكرّس التكرار والرتابة وتلتهم ماتنتج"؛⁽¹⁾ وأن البنية العرفانية "تفصح عن نفسها بوصفها "العقل المستقيل ذاته"⁽²⁾؛ في حين تواجهنا "البنية البرهانية" وقد سلكت مسلك "العقل العلمي" و"المعرفة الفلسفية العلمية"⁽³⁾ (لكن دون أن ينسحب هذا الفهم "الفلسفي والعلمي" للبنية البرهانية إلا على مغرب التاريخ العربي الإسلامي "المحايت لأوربا العقلانية"⁽⁴⁾). ومن ثم، فإننا، هاهنا وخصوصاً على صعيد البنتين اللتين هيمنتا في "العقل العربي" ضمن المشرق العربي كما لاحظنا من الشاهد الجابري الأخير - نواجه ذهنية تدور على نفسها وكأنها مومياء افتقدت قدرة الاستجابة لفعل ما؛ مما يتضمن حاصل القول بغياب إمكانية التشخيص التاريخي الواقعي والفكري كليهما عنهما.

إن القصور المعرفي في تصور الجابري للعلاقة بين الأنماط والبنى الفكرية المتنوعة يكمن في إقصائها عن دياكتيك الفعل المشخص وعن تاريخية السياقات المشخصة، كما كان الحال بالنسبة إلى تصوره للعلاقة بين الواقع والفكر. وفي ذلك، كما هو فاقع الوضوح / صيغة محدثة من المثالية الفلسفية، التي تجعل صاحبها يدور حول نفسه متأملاً، نزقاً من "ركود الآخر الميت"، الذي يصفه هو على مثاله من موقع نزعة أيديولوجية بنيانية تحوّل ماحولها من ظاهرات

(1) محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 342.

(2) المرجع السابق مع معطياته المذكورة - ص 343.

(3) محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 557.

(4) المرجع السابق مع معطياته المذكورة - ص 559.

اجتماعية بشرية وتاريخية إلى جزر مغلقة تكفي الواحدة منها نفسها بنفسها. وفي هذا، ولاشك، دعوة ملحاحة لـ "موت الإنسان - غارودي"، لـ "موت" المجتمع والتاريخ، ذلك "الموت" الذي يأخذ طابعاً جماعياً، ولكن بصيغة الاستفراد لكل جزء من الحقلين المذكورين والإعلان عن موته على حدة: كلٌّ لنفسه منفرداً ومستفرداً، والله (الميتافيزيقا) للجميع!

هكذا، يقف الجابري البنياني منزوع السلاح: إن "موضوع بحثه" يتحول إلى وهم ايديولوجي؛ وما يعتبره إشكالية للفكر العربي (والعقل العربي والتاريخ العربي)، يغدو إشكاليته الخاصة به وإشكالية من ينحون نحوه نظرياً ومنهجياً، ومن ثم إشكالية من يتكلم بلسانهم ايديولوجياً من الفئات المهيمنة أو الآخذة في التهيمن في المجتمع العربي، سواء كان ذلك التكلم مضمراً أو مفصلاً عنه.

إن الخطاب الجابري، المقدم هنا، هو خطاب ايديولوجي سياسي وكذلك معرّف. وإذا كان - في بنيتة السطحية - يظهر (ويسهم في ذلك رهط من الكتاب والنقاد) بمثابة خطاب معرّف أو حتى معرّف نقدي، فإنه - في بنيتة الخفية وما يقترب من بنيتة السطحية - خطاب ايديولوجي مُعرّف وخطاب معرّف مؤدج. ولذا، كان من مهمات البحث النقدي، الذي ننجزه هنا، أن نخضع ذلك الخطاب بوجهيه المتضايقين لمبضع تفكيكي جذلي تاريخي صارم يفك الارتباط - تجريداً - بين البنيتين المذكورتين، ويضع يده على عملية تسلّل الايديولوجي السياسي - بقوة - في نسيج المعرّف؛ بحيث إننا قد نرى في المعرّف الجابري هنا منزعاً من منازع التلبّس الايديولوجي السياسي.

وقد كان من شأن ذلك الموقف - المفارقة أن تحول إلى "ناظم منهجي" للمسائل الأخرى المتعددة التي تناولها الجابري؛ ومن ذلك مسألة "الحداثة". فانطلاق الرجل من الرؤية الفلسفية المثالية (استنباط الفكر من الفكر) ومن النزعة التجزئية البنيانية، يظهر في اعتقاده بأن "من شأن الحداثة أن تبحث عن مصداقية أطروحاتها في خطابها نفسه، خطاب (المعاصرة) وليس في خطاب (الأصالة)

الذي يُعنى بالدعوة إلى التمسك بالأصول واستلهاهما⁽¹⁾. هاهنا، يبرز اتجاهان اثنان، يتمثل الأول منهما في إقصاء الواقع الاجتماعي عن حلبة الخطاب الحدائسي، يزعم أن هذا الأخير يستمد مصداقيته من نفسه، في حين يبرز الثاني في تفتيت الخطاب الحدائسي والخطاب الأصالي كليهما من حيث هما خطابان متضايغان جدلياً وتحويلهما إلى خطابين متجاورين ينغلق الواحد منهما حيال الآخر، بحيث يفصحان عن نفسيهما بمثابة "نظامين معرفيين" يكفي "الواحد منهما نفسه بنفسه"، مدللين - بذلك - على أن لكل منهما "مرجعته الخاصة المتفردة".

وعلى هذه الطريق، طريق الرؤية الفلسفية المثالية والأخرى التجزيئية البنائية، يستفرد الجابري الخطابات و"النظم المعرفية" استفراداً تمزيقياً عبر انتزاعها من سياقها البنيوي (وليس البنيوي)، وذلك بعد أن يكون خلعهما من حواملها الاجتماعية ومن سياقها الاجتماعي والتاريخي.

ب- إذا كنا - فيما سبق - قد واجهنا الجابري في وجهيه الفلسفي المثالي والتجزيئي البنائي بالصيغة "الإيجابية" التي يرتضيها الكاتب، أي بصيغة لاتعاني من "المثالب" التي يحددها ويضبطها بما يسميه - ضمن تسمياته الفضفاضة الكثيرة - "القراءة التشخيصية"⁽²⁾، فإننا الآن نعمل على تقصي كيفية قرائته لـ "الخطاب العربي المعاصر"، تلك الكيفية التي يلخصها بتلك الأخيرة إياها، أي القراءة التشخيصية. إن تأبى "القضايا النظرية المجردة" على الامتثال لأي واقع اجتماعي أو فيزيائي، وبقاء "الأيدولوجيا الدينية" أو بصورة أعم "المضمون الأيدولوجي للتراث" هو هو على امتداد أزمنة طويلة وحقب تاريخية مختلفة، يمثلان - لدى الجابري - استجابة "للبحث العلمي" المنطلق من "خصوصيتهما". لكن هذه الخصوصية، التي يفضي القول بها إلى نزعة فلسفية مثالية صريحة، يتوقف

(1) محمد عابد الجابري: التراث والحداثة - دراسات ومناقشات. مركز دراسات الوحدة دراسات الوحدة العربية، بيروت 1991، ص 16.

(2) يكتب الجابري محدداً ذلك على النحو التالي (الخطاب العربي المعاصر - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 177): "إن هدفنا ليس إعادة بناء هذا الخطاب بصورة من الصور، بل إبراز ضعفه وتشخيص عيوبه وثغراته، استجلاء لصورة (العقل العربي) من خلاله".

حضورها وفاعليتها، حيث يتحول صاحبها (الجابري) إلى "الأيديولوجيا العربية المعاصرة". كيف يتم ذلك؟ الجواب يكمن في "الخطاب التشخيصي اللا أيديولوجي" الجابري الموجه ضد "الخطاب العربي المعاصر الأيديولوجي": "مانريد التأكيد عليه بصفة خاصة هو غياب العلاقة، أو على الأقل ما يكفي من العلاقة بين الفكر والواقع في الأيديولوجيا العربية المعاصرة"⁽¹⁾. ويفصل الكاتب -فيما يلي- موقفه ذلك، حيث يعلن "بلغة إبراز ضعف الخطاب العربي المعاصر وعيوبه وثغراته"، التي سنفهم منها أنه "غير واقعي": "وواضح... أن... الأصالة والمعاصرة، والدين والدولة، والإسلام والعروبة، والجامعة الإسلامية والوحدة العربية، والشورى والديمقراطية، والمستبد والعادل، والديمقراطية السياسية والديمقراطية الاجتماعية، والوحدة والاشتراكية، والوحدة وتحرير فلسطين، والعقل والوجدان الخ... كلها قضايا تتم معالجتها خارج الواقع، أي على مستوى الخطاب فقط"⁽²⁾.

إن النقائص المنطقية الصورية والتناقضات المنهجية في "الخطاب الجابري اللا أيديولوجي" إياه تفصح عن نفسها على نحو يؤدي إلى تهافتها:

1- يعلن الكاتب، كما مرّ معنا، أن القضايا النظرية المجردة و "الأيديولوجيا الدينية" أو "بصورة عامة المضمون الأيديولوجي للتراث" بعد نشوئه وولوجه الزمن التالي، لا يرتدان - بمعنى من المعاني - إلى "واقع اجتماعي ما"، وأنه - من ثم - لا يمكن درسهما إلا من موقع أن "استقلالهما النسبي يميل نحو المائة بالمائة"³:

2- بيد أن الكاتب حين يدخل حلقة التشخيص للخطاب المعني، ينسى ما أعلنه هناك؛ فيرى أن ضعف هذا الخطاب وعيوبه وثغراته تكمن في أنه ذو حضور "على مستوى الخطاب فقط"؛

(1) المرجع السابق مع معطياته المذكورة - ص 185.

(2) المرجع السابق مع معطياته المذكورة ص 187.

3- في هذا وذاك وعبر استخدام معجمية لغوية طنانة وغير "تشخيصية"، يلف الجابري على الموقف، ليجد نفسه في أحضان ايديولوجيا مهشمة منطقياً صورياً ومنهجياً وفكرياً، وتفضي - مع أول مواجهة معرفية نقدية - إلى النقاط العقدية التالية :

- الحضور الكثيف للثنائية التجاوزية (المتافيزيقية) بين الواقع والفكر، وبين الفكر والفكر؛

- في حال استخدام ثنائية الجابري (المنهج والرؤية) ⁽¹⁾، يمكن القول بأن "منهجه" ذو هوية لا جدلية، وذلك بمعنى أن تحديده يأتي على سبيل السلب، أي في ضوء احتمالات مفتوحة لظهوره (أي المنهج المذكور) بصيغ متعددة خارج دائرة الجدلية. وقد تكون البنائية والظاهرية اثنتين كبيرين من تلك الصيغ، إضافة إلى الفوضوية النسقية وزبكية المنظومة الاصطلاحية المستخدمة؛ في حين تبرز "رؤيته" في نزوع فلسفي مثالي مبتذل في زعمه بوجود خطين متوازيين توازياً مطرداً ومتصاعداً في التغير والتباعد والتقاطب والتناهد، هما الواقع والفكر؛

- لما كان الجابري قد انتهى إلى أن "الخطاب العربي الحديث والمعاصر" يقوم على "الركون دوماً إلى نموذج سلف (وعلى) اعتماد القياس الفقهي وتوظيف الايديولوجي للغطية على النقص المعرفي والتعامل مع الممكنات الذهنية كمعطيات واقعية... وأن الحاجة (بسبب ذلك) تدعو اليوم، أكثر من أي وقت مضى، إلى تدشين "عصر تدوين جديد" ⁽²⁾، فقد كان عليه أن يضع في حسابه أنه في منهجه هذا الدّاعي إلى "نسيان الفكر العربي الحديث والمعاصر" عن ظهر قلب بل كذلك - كما يتضح في

(1) أنظر: محمد عابد الجابري- لحن والثرث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، دار الطليعة، بيروت 1980، ص 17-38.

(2) محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 191.

مواضع جابرية أخرى- إلى "نسيان الفكر العربي وربيبه العقل العربي" منذ "عصر التدوين"، يمكن أن يُحشر فكره هو نفسه في عملية النسيان تلك، إذا ما وضع تحت مِبضع المنهج البنياني ذاته، وخصوصاً في فكرته الفوكوية حول "الإنفصال". وفي هذه الحال، نكون قد فرطنا بـ "موضوع البحث - الفكر العربي عامة" وبما قدمه "الباحث - الجابري" نفسه، خصوصاً فيما أُنجزه من تحفيز على التفكير في المسائل التي طرحها، سواء كان ذلك بدلالته الإيجابية أم بدلالته السلبية.

من هنا، إذًا، يتمثل ما قدمه الجابري، على الصعيد الذي نحن بصددده الآن، في أنه قُبُضٌ من الريح يعمُّ في الوطن العربي باسم "فلسفة بنيانية" هي، في محصلتها، "فلسفة موت الإنسان" ⁽¹⁾



⁽¹⁾ إشارة إلى كتاب روجيه غارودي: البنيوية فلسفة موت الإنسان.

الفصل الثالث

"شبهة المنهج" وتحليلاتها الجابرية

1

تبدو مسألة "المنهج" بمثابة واحدة من كبريات المسائل الأكثر غموضاً وقلقاً وتوتراً في الفكر العربي المعاصر. وقد تولدت عنها عدة نزعات "تنهيجية"، تمارس في هذا الأخير أدواراً ومواقع ووظائف متعددة. ولعلنا نذكر منها النزعات التجريبية والتأملية والتلفيقية والإيستمولوجية. وإذا كنا صنفنا هذه الأخيرة بمصطلحات تجعل منها ماهي عليه، إلا أن حضورها الفعلي قد يتجاوز هذا التصنيف الحدّي (المنطقي)، بحيث إنها قد تتداخل فيما بينها أولاً، كما قد تظهر لدى كاتب عربي بعينه أكثر من واحدة منها ثانياً؛ مما يجعل الموقف أكثر غموضاً وقلقاً وتوتراً. وجدير بالقول أن هذا الموقف، بأوجهه واحتمالاته المفتوحة والمتعددة، يفصح عن نفسه من حيث هو مشكلة منهجية مركبة، وقابلة لمزيد من التركّب. ومن المرجح أن من أسباب ذلك كون الفكر العربي المعاصر - في حقيقته الراهنة خصوصاً - يمثل بنية مطواعة ربما إلى حد الإستباحة المباشرة من قبل عملية تدفّق متسارعة باتجاهه. بمعظم التيارات الفكرية النظرية والمنهجية، المتحدرة من الغرب الأميركي والأوربي، وكذلك من بعض مناطق الشرق الأقصى وشرق آسيا.

وقد يكون الوجه المنهجي من كتابات السيد محمد عابد الجابري واحداً من الأدلة الباكورة على عملية التدفق المذكورة. ومن هنا، يبدو وارداً أن نرى في الكتابات المذكورة أنموذجاً على هذا الصعيد، نتفحصه ربما بغير قليل من الحذر والرهافة النظرية المعرفية والمنهجية. ولعلنا نتبين بعض مآرئص باتجاهات الجابري

اللاحقة في "نص تربوي تقديمي" كتبه عام 1977. ففي هذا النص - وهو بعنوان "من أجل رؤية تقديمية لبعض مشاكلنا الفكرية والتربوية" - نقرأ مايلي: "لايتعلق (الأمر) باصطناع منهج جاهز معين، ولا بتبني رؤية مسبقة جاهزة جامدة فالمنهج مهما كان هو أداة، والأداة لاتبرز فعاليتها إلا عند استعمالها، إلا بمقدار مطاوعتها وقدرتها على التكيف مع المعطيات التي تعالجها"⁽¹⁾.

فالجابري يطالب، هنا، باتخاذ موقف من الحذر المنهجي حيال أي منهج يُعتقد أنه "جاهز" للاستعمال. وهذا موقف صحيح، بطبيعة الحال، بحيث إنه يجسد المطلب بالحد الأدنى للتعامل مع منهج ما أو مسألة منهجية ما. بيد أنه في الموضوع نفسه (مقدمة الكتاب)، يعلن عن أنه وجد "الأساس المنهجي للرؤية التي يتصدى لها". وبتعبيره، نقرأ أن "المزاوجة بين المنهج البنيوي والمنهج التاريخي والطرح الإيديولوجي - الواعي - هي الأساس المنهجي للرؤية التي نحاول اعتمادها في معالجة بعض مشاكلنا الفكرية والتربوية"⁽²⁾. ونواجه هذه "المزاوجة" في كتابات لاحقة له⁽³⁾؛ موحياً - بذلك - أن تلك الأخيرة (المزاوجة) تمثل منطلقه المنهجي في كتاباته المطابقة.

ههنا، تبرز مسألتان جديرتان بالتبصر فيما نحن بصددده. الأولى منهما تفصح عن نفسها بصيغة التساؤل التالي: إذا كان الرجل قد رفض مسبقاً المناهج الجاهزة مسبقاً كأساس لعمله النظري، مثل مناهج السلفيين والأخرى الخاصة بالمستشرقين إضافة إلى التطبيق الميكانيكي للمنهج الماركسي، فهل يختص رفضه هذا تلك المناهج نفسها مفردةً ومنفردة؟ إن الإجابة بـ "نعم" عن هذا السؤال يمكن استنباطها من الصيغة الأخرى التوليفية، التي قدمها بمثابة ذلك الأساس المذكور.

(1) محمد عابد الجابري: من أجل رؤية تقديمية لبعض مشاكلنا الفكرية والتربوية - دار النشر المغربية 1977، ضمن مقدمة الكتاب.

(2) المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها.

(3) أنظر مثلاً: محمد عابد الجابري - نحن والتراث، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 23-24. و: محمد عابد الجابري - الخطاب العربي المعاصر، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 11.

إذ هل تفقد المناهج المعنية، بماهي كذلك، أي مناهج "جاهزيتها المسبقة" عبر مايلجأ إليه الجابري تحت اسم "المزاوجة" بين بعض منها هي المحددة آنفاً؟ وبكيفية أخرى، ماهي المسوغات الإبيستمولوجية، التي تؤسس لعملية الانتقال من مناهج مفردة وغير ملتزمة إلى مناهج مفردة يُنظر إليها ملتزمة حالما تُستجمع بصيغة المزاوجة المذكورة؟! هل فقدت المناهج المذكورة ماكان يقف دون التامها، أو ماكان يشكل حواجز منهجية بينها؟ إننا لانظن هذا أوزاك؛ وإنما نرى في الأمر شكلاً من أشكال الإختراق المنطقي وانتهاكاً لما يجعل من المناهج المتعددة أنساقاً منهجية محددة. إذ إن من شرائط "الروضح المنهجي" أن تُكتشف الحدود القائمة والمحتملة بين "المناهج"، وذلك كخطوة لازمة تُفضي إلى تقصي هذه الأخيرة وإلى وضعها في السياقات الفكرية المعرفية، التي انتهت إليها وجعلت منها ماأصبحت عليه كأنساق منهجية مختلفة ومتمايزة. ومن ثم، فإن قولاً كالتالي لايطلقه إلا من يجعل من المناهج قضية تندر، أو مَنْ هو أسير نزعة تلفيقية تحشو المواقف والآراء والمناهج كلها في كيس واحد، ويتمائل عندها القائد العسكري مع السكّير، إذا استخدمنا هذا التعبير أو معناه من كامو، أو ترى كل البقرات سوداء في الظلام، على حد تعبير (هيكل)؛ أما القول الجابري فهو: "كل المناهج مفيدة ومهمة"⁽¹⁾.

إذاً، إنها خطوة باتجاه المفارقة المنهجية المنطقية أن يعلن الجابري رفضه لـ "المناهج الجاهزة"، وأن يأخذ- بالمقابل وفي الوقت نفسه - بـ "مناهج متعددة"، يتصور أنها تفقد "جاهزيتها بمجرد جمعها سويةً ومزاوجتها على نحو يسمح بدفع "شبهة الجاهزية" عن الكاتب. وعلى هامش القول، يمكن ملاحظة أن الجابري إذ يجمع بين المنهجين التاريخي والبنوي (البناني)، فإنما يقوم -في واقع الأمر- بتسويغ تبني المنهج الأخير من موقع المنهج الأول (التاريخي)، وذلك في خطوة تهدف إلى إقصاء هذا المنهج التاريخي عملياً وفي المواقف الحاسمة من الحقل الدراسي، الذي يعالجه الجابري؛ إنما بصيغة تنضح منها الغفلة والتلفيقية الميكانيكية

(1) حوار مع الجابري أجراه ماجد السامرائي (مجلة: دراسات عربية، عدد 5/ آذار 1982، ص105).

إضافة إلى فظاظه في العرض الأيديولوجي. وهذا كله يبرز مكثفاً في وشم تحمله كتابات الجابري - في عمومها وحسمها - لانتخفيه، وليس بإمكانها أن تخفيه؛ إنه وشم اللاتاريخية (وسنعود إلى ذلك بعد حين).

أما المسألة الثانية فتتصل بالموقف من "مضامين" المناهج المأخوذ بها على سبيل "المزاوجة" بينها. ههنا، يقدم الجابري إيضاحاً لما نحن بصدده. فهو يرى - في معرض حديثه عن "الايستيمولوجيا كعلم" - ضرورة أن يحاول توظيف مكتسبات هذا الدرس ومنجزاته في موضوعه، "ولكن لا توظيفاً قسرياً ولا توظيفياً توجهه (موضة)، بل توظيفها إذا شئت توظيف إجرائي براغماتي، ولكن دون أن يكون براغماتياً بالمعنى الاصطلاحي للكلمة... استعمال كلمات ومفاهيم ونظريات تنتمي إلى السيكلوجيا، أو الاثنوغرافيا أو علم النفس، أو التحليل النفسي... الخ، هذه كلها معطيات يجب أن نوظفها لا كعلوم، بل ينبغي أن نوظفها على شكل ماتبقى في ذهننا من خلال معرفتنا لها" (1).

تتعلق المسألة، إذاً وكما هو بَيّن، بكيفية التعامل مع مفاهيم ومقولات تنتمي إلى حقول معرفية مختلفة. فالجابري يلجأ، في سبيل ذلك، إلى إخضاع تلك المفاهيم والمقولات لعمليتين متضافرتين، هما توظيف هذه الأخيرة "توظيفاً إجرائياً براغماتياً"، لكن دون الإنطلاق من المعنى الاصطلاحي لهذه الكلمة أولاً، وعبر انتزاع المعطيات التي تقدمها العلوم من سياقها الذي نشأت فيه ضمن هذه العلوم وتوظيفها "على شكل ماتبقى في ذهننا من خلال معرفتنا لها" ثانياً.

ولكن ماذا يعني أن توظف المعطيات العلمية اجرائياً براغماتياً، دون الإلتزام بالمعنى الاصطلاحي للكلمة؟ وما معنى أن توظف المعطيات العلمية بعيداً عن كونها تنتمي إلى علوم؟! ألا يلاحظ أن في ذلك تهشيماً للمعطيات ذات العلاقة، وإفقاداً لانتمائها الحقل - من طرف - دون توطئتها - من طرف آخر - مجدداً عبر تحقيق انتماء جديد لها يُقي على علميتها أو على نزوعها العلمي. وقد أصاب

(1) حوار مع الجابري - ضمن (مجلة الوحدة، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 141).

سعيد بنسعيد، حين أجاب على سؤال يتصل بمصير المفاهيم عندما تُنقل من مجالها الأصلي التداولي، فقال: إنها "تخضع إلى نوع مامن (التقويض) وإلى نوع من الإضافة" (1).

بيد أن ما ينبغي أن يزداد على ذلك، هو أن هذه "الإضافة"، التي يتحدث عنها بنسعيد، ماهي جابرياً إلا توليفة ذاتية تقطع مع المصدرية الأصلية، لـ "تدشّن" -في شخصها- فهماً جديداً مخصصاً، لكن بعد تعليق المعطيات المعنية ووضعها بين قوسين "كعلوم". وقد أوضح الجابري نفسه تلك الحركة الثنائية القائمة على الربط مع الأنساق المعرفية، من حيث هي ومن خارجها، وعلى القطع معها بصفتها تلك، حالما يجري العمل بمقتضى عناصرها الفارقة -في هذه الحال- انتظامها مع أنساقها المعرفية المنهجية: "إننا نوظف مفاهيم تنتمي إلى فلسفات أو منهجيات أو (قراءات) مختلفة متباينة...، يمكن الرجوع ببعضها إلى كانت أو فرويد أو باشلار أو التوسير أو فوكو، بالإضافة إلى عدد من المقولات الماركسية... إننا لا نتقيد في توظيفنا لتلك المفاهيم بنفس الحدود والقيود التي توطرها في إطارها المرجعي" (2).

هكذا، تتضح اللوحة المعنية هنا:

1. إننا نوظف معطيات العلوم لا كعلوم، بل على شكل ماتبقى في ذهننا من خلال معرفتنا لها.

2. يترتب على ذلك أننا ننتزع تلك المعطيات من هوياتها التي تجعل منها ماهي عليه عبر انتمائها إلى الأنساق المعرفية المعنية، أي مرجعياتها النظرية. ولا بد من الإشارة، هنا، إلى أن هذا التنهيج الجابري النظري ما إن يتحول إلى الحقل التطبيقي، حتى يضعنا أمام "إضافة جديدة مأكرة". هذه الأخيرة تتمثل في

(1) حوار مع الجابري ضمن مجلة: الوحدة، المعطيات المقدمة سابقاً 144.
(2) محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر، المعطيات المقدمة سابقاً ص 12.

أن الجابري حين يعلن عن "مزاوجته بين المنهج البنيوي والمنهج التاريخي"، فإنما يكون قد عنى بذلك - ضمناً من الوجهة النظرية وعلناً من الوجهة التطبيقية - تلقف المنهج الأول من حيث هو في بحاله الأصلي التداولي، أي في دلالاته ومدلولاته من ناحية، وإقصاء المنهج الثاني (التاريخي) من حيث هو في بحاله الأصلي التداولي وفي احتمالاته الجدلية المفتوحة للتخصيص والتشخيص وفق بحالات تداولية جديدة.



2

إن عودة إلى المستوى التنهيجي النظري لدى الجابري تقودنا إلى ما يجده الكاتب بعبارة "القراءة من الداخل"، بمثابة لحظة تطبيقية للمستوى المذكور. هاهنا، يقع الكاتب في خُلف فاضح، لا يتسنى له الخروج منه إلا "بطريقته الخاصة". فهو إذا كان يدعو إلى استخدام مختلف المناهج بكيفية تحدم موضوع بحثه، فما موقع الحديث - حالكذ - عن قراءة "موضوع البحث" هنا "من الداخل"، من ذلك المطلب التنهيجي؟

على هذا الصعيد، ربما كان على صاحب "القراءة من الداخل" أن يحسم أمره لصالح واحد من أمرين اثنين، أوجههما هو نفسه من موقع الثنائية الميتافيزيقية لـ "موضوع بحثه" و "منهج بحثه". فإذا أراد الجابري أن يتحاشى الوقوع في النقائص المنطقية المنهجية، فإنه سيجد نفسه أمام ضرورة التخلي إما عن "موضوع بحثه" إنقاداً للجلبة المنهجية التي يثيرها، وإما عن هذه الأخيرة لصالح موضوع بحثه المعني، الذي سيتفرغ له - إذ ذاك - "من داخله". وفي كلتا الحالتين، سيكون عليه أن يفرط بخطوط التجادل العريضة والضيقة القائمة بين المنهج والحدث البحثي، أي التي تضبط مصداقية المنهج المعرفية من موقع ما يحققه من استجابة فاعلة للحدث البحثي، كما تمكن من كشف مقتضيات المعقولية والضرورة والسببية الخ... في هذا الأخير بواسطة ذاك.

والملفت أن الدعوة لـ "قراءة الحدث من الداخل" تتصل، لدى الجابري، تخصيصاً بـ "الدين والفلسفة". أما الهدف الأكبر الذي يطرحه من ذلك فيتعلق بـ "تدشين عصر جديد" من النهوض العربي، يدعو إليه الكاتب. ولندقق في ذلك ملياً وفي السياق المقدم هاهنا: يكتب الجابري:

"لقد دعا ابن رشد إلى فهم الدين داخل الدين وبواسطة معطياته وفهم الفلسفة

داخل الفلسفة وبواسطة مقدماتها ومقاصدها، وذلك في نظره هو الطريق إلى التجديد في الدين والتجديد في الفلسفة، فلنقتبس منه - كذلك - هذا المنهج ولنبن بواسطته علاقتنا مع تراثنا من جهة والفكر العالمي المعاصر...، فبني لأنفسنا فهماً علمياً موضوعياً للجانبين مما يساعدنا على الربط بينهما في اتجاه تحديث أصالتنا وتأصيل حداثتنا⁽¹⁾.

إنها مفارقة من المفارقات الجابرية، التي لا تجد حلاً لها إلا بصيغة ابتلاعها من قبل "جهاز مفاهيمي" جابري يفتقد "المفاهيم"! نقول ذلك من موقع أننا إذ نعلن - بحسب الجابري - أن الفهم العلمي الموضوعي للدين والفلسفة يكمن في قرائتهما من الداخل، فإن ذلك يعني - لدى من يمتلك الحس السوي العام - الإعلان عن أن المناهج المعاصرة، بما فيها من مفاهيم ومقولات وغيرها، تغدو - والحال كذلك - أمراً نافلاً أو - في أحسن الأحوال - أمراً يستدعي التساؤل عما إذا كانت وراءه مقاصد إيديولوجية "غير بريئة" أو اضطراب منهجي تنهيجي. فـ "الدين من داخله" - بما هو كذلك ومن ضمنه بطبيعة الحال الإسلام - يقوم على القطع بكون "حقيقته الداخلية" ذات طابع فوق بشري، "وحيي"، ومن ثم بكونها نسقاً أو بنية ذهنية مغلقة. كيف لنا، والحال على هذا النحو، أن "نفهم" هذه البنية إن لم نفسرها من موقع المطلق (هنا غير المشروط)، أولاً، وماذا يعني "الفهم العلمي الموضوعي" لهذه "الحقيقة المطلقة" إن لم يكن لغواً زائفاً ومضللاً، ثانياً، وما الذي يتبقى - بعدئذٍ - ثالثاً وأخيراً، من "مزاوجة المناهج" لاستخدامها "على شكل ماتبقى في ذهننا من خلال معرفتنا لها" وتوظيفها في بناء "علاقتنا مع تراثنا والفكر العالمي المعاصر"⁽²⁾.

(1) محمد عابد الجابري: نحن والتراث - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 63.

(2) لاحظ بعض الباحثين ذلك، حين شكك بقراءة الجابري للعلاقة بين الدين والفلسفة عند ابن رشد. فعلي حرب، مثلاً، يكتب في بحث بعنوان: محمد عابد الجابري: الطموح إلى نقد معرفي للعقل العربي - مجلة (دراسات عربية - العدد 10، آب 1980، ص 46): "ولكن كيف نوفق بين مبدأ فهم التراث من داخله... هل هذا هو معنى النظرة الأكسيومية التي يأخذ بها الجابري؟"

وإذا تابعنا الخطاب "العلمي الموضوعي" الجابري على صعيد "الفلسفة"، فإننا نواجه، ثانية، ما يدعوه الجابري بـ "منهج ابن رشد في فهم الدين داخل الدين والفلسفة داخل الفلسفة". وبغض النظر عن أن "فهم" الكاتب المذكور للعلاقة بين النسقين المعنيين لدى ابن رشد قد يكون مبنياً على "البنية السطحية" دون "البنية العميقة" للإشكالية الرشدية⁽¹⁾. وكذلك بغض النظر عن أن الفلسفة لا تزعم - إلا في حالات تاريخية ومعاصرة معينة - أنها تمثل نسقاً أو بنية مغلقة، فإن البحث فيها تاريخياً ومنطقياً ظل يطرح نفسه بمثابة موضوع درسي مفتوح وفي ضوء "منهج فلسفي". أما هذا الأخير فلم ينشأ ويتطور محايثاً ومواشجلاً - "الحدث الفلسفي" ذاته فحسب (مُستنبطاً بطبيعة الحال من خصوصيته)؛ بل تطور - كذلك - باستقلال نسبي عنه، أي عبر العودة إلى الصيغ التي حققها الحدث الفلسفي المذكور في مراحل تاريخية متعددة. ومن هنا، كان محتملاً أن يبرز من الباحثين من اهتم بل تخصص بالبحث في "القضايا المنهجية للفلسفة وتطورها"؛ مع الإشارة إلى أن البحث في القضايا الفلسفية غالباً ما اقترن ببحث تاريخيها، بحيث تجسد ذلك بصيغة جدلية المنطقي والتاريخي أو المنطقي تاريخياً والتاريخي منطقياً.

ههنا، يصح الحديث عن جدلية المنهج والنظرية (الحدث البحثي) وعن وجهتها الآخر، جدلية الإبداع والتطبيق. فبمقتضى ذلك، يتعين على المنهج أن يستمد مصداقيته ليس مرة واحدة، هي ما يُعتقد أنه وقتُ صوغ هذا المنهج في مراحل أولى له؛ بل كل مرة، يجد نفسه فيها مدعواً إلى التشخص (التطبيق). ولذا، يغدو من قبيل الوهم الاعتقاد بوجود منهج يطمح أن يكون ذا أفق علمي من طرف، ويعلن أنه ناجز من طرف آخر. و"النظرية"، بدورها، تبقى - قبل تَمظهرها - افتراضاً مفتوحاً يضيه المنهج ويضبطه ويلتقط نزوعه إلى النظرية. وبطبيعة الحال، فإن عملية التزاكم سطحاً وعمقاً، على صعيد المنهج، تسمح بانزياحه، نسبياً وعلى نحو حذر، عن النظرية، وتحقيقه - من ثم - حداً مأمناً للإستقلالية حيال تلك

(1) علي حرب: المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها.

الأخيرة، تلك الإستقلالية التي تظل رهن المصادقة عليها من موقع التطور النظري ذاته. وهذا من شأنه أن يحقق للمنهج تقدماً في ضوء استنباط ما قد يكون عاماً في عناصر نظرية متراكمة، على مدى مراحل منصرمة.

وكذا الأمر فيما يتصل بالإبداع والتطبيق، أي بالإبداع مطبقاً وبالتطبيق مبدعاً؛ بدلاً من الثنائية الميتافيزيقية بين مبدع مُنتج (مُنْتَج) ومطبق مستهلك. وهي ثنائية هيمنت -وماتزال مهيمنة- في أوساط متعددة بل كثيرة من ممثلي الفكر العربي المعاصر، في صيغته الإيديولوجية والسياسية على نحو خاص. وفي ضوء ذلك، يغدو مفهوماً أن يجد المنهج إحدى مهماته التنهيجية متمثلةً في قراءة السابق باللاحق، وكذلك قراءة هذا بذلك، وفق جدلية التواصل والتفصيل؛ مما يضع اليد على أن تصور "قراءة الحدث من داخله" بقدر ما هو مُغَرِّب في صيغته السطحية العجلى، فإنه متهافت لاقيمة علمية له؛ إضافة إلى أنه قد يقود إلى نزعة تجريبية ذاتية تجعل من "الصفير" منطلقاً مطرداً، يفسر نفسه بنفسه، رافضاً الإقرار بوجود حوافز وموجهات منهجية نظرية معاصرة.⁽¹⁾

وعلى كل حال، يبدو أنه لا ينبغي أن نأخذ الرجل (الجابري) - في موقفه هذا ومواقف أخرى له نلاحظها في السياق - على محمل الجد. فتناقض آرائه، الذي يعبر عن "ترحاله الزبني"، بحسب تعبيره، ربما يمثل وشماً ملازماً - في الحالات الأعم - لمواقفه "المنهجية- التنهيجية". فهو إذا كان قد تحدث عن قراءة تراثنا "من داخله"، كما مر معنا، فهو - في موضع آخر - يتحدث عن قراءة أخرى لتراثنا إياه، هي قرائته من "الخارج". فوفق ذلك، يطالبنا الجابري هنا، بمطلب صارم صرامة مطلبه النقيض ذاك:

(1) يطرح السيد يسين السؤال الدقيق التالي على من يود القيام "بقراءة التراث العربي من الداخل": هل هناك قراءة من الداخل، يمكن أن تتحرر من هدي موجهات نظرية محددة، أم أن الباحث سيستعين بغير بناء نظري متماسك...؟ ضمن (تعقيب على بحث الجابري حول إشكالية الأصالة والمعاصرة...، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 60).

”يجب ألا نقرأ تراثنا بمعطيات تراثنا فنكون مقيدون بفهم التراث للتراث“⁽¹⁾.

يبد أنه في كل الأحوال، يبقى محتملاً أن نفهم دعوة الجابري قراءة الدين والفلسفة (والعلم) من داخلهما، كلاً على حدة ودون محاولة الواحد منهما التدخل بشؤون الآخر قطعياً، بمثابة تسوية لثنائية تليفقية بين مأبعتبر، هنا، المطلق إطلافاً (وهو الدين) والنسبي في جدليته مع المطلق (وهو هنا الفلسفة والعلم).

وبحماسة التليفقوي الجابري، نقرأ مايلي:

”لقد قطع ابن رشد هذا النوع من العلاقة بين الدين من جهة والعلم والفلسفة من جهة أخرى، فلناخذ منه - إذ كان لابد من استعمال هذه الكلمة مرة أخرى - هذه القطيعة، ولتجنب تأويل الدين بالعلم وربطه به لأن العلم يتغير ويتناقض ويلغي نفسه باستمرار، ولتجنب تقييد العلم بالدين لنفس السبب. إن العلم لا يحتاج إلى أية قيود تأتيه من خارجه لأنه يصنع قيوده بنفسه“⁽²⁾.

إن هذه الثنائية، التي ينبذها التليفقوي الجديد (الجابري) في فكر زكي نجيب محمود بكثير من السخرية والثقة بالذات،⁽³⁾ يتبناها هو نفسه، ولكن بطريقة الارتهان لـ "العقل الأشعري"، الذي "يعزل نفسه، أي يتحرر وينهي مهمته"، على حد قول الكاتب المذكور نفسه. كيف؟ لعل الإجابة كمنت في ثنايا المسألة نفسها المأتي عليها. ولكن، في سبيل الدقة المنطقية والتوثيقية الموضوعية، نقول إن ذلك يفصح عن نفسه بصيغتين رئيسيتين (وقد كنا أتينا في سياق آخر منصرم على بعض المعطيات التي سرد الآن):

(1) حوار مع الجابري أجراه ماجد السامرائي. ضمن مجلة (دراسات عربية - المعطيات المقدمة سابقاً، ص104-105).

(2) محمد عابد الجابري: نحن والتراث - المعطيات المقدمة سابقاً ص62.

(3) يكتب الجابري في (الخطاب العربي المعاصر - المعطيات المقدمة سابقاً، ص44) مايلي: "إن صاحب (تجديد الفكر العربي) يقترح علينا (فلسفة عربية) ... تقوم على مبدأ (ثنائية السماء والأرض)، ومبدأ (ثنائية الطبيعة والفن) وأيضاً على الجمع بين (مواجهة للطبيعة تنتهي بعلم هي مايميز عصرنا) و (مواجهة للمجتمع الإنساني تنتهي بالقيم وهي مايميز ثقافتنا) كما يقول. ثم يضيف: وبهذه الثنائية وبهذا الجمع "يكتمل الإنسان إنساناً.. تماماً مثلما (اكتمل) (الكتاب). ويتابع الجابري معلقاً بنفحة تشي بكثير من الخيلاء والثقة بالذات: "هل نحتاج إلى مزيد تعليق؟".

1. في مرحلة أولى هي تاريخ صدور كتاب (نحن والتراث - عام 1980)، يتحدث الجابري عن رغبته في "اقتباس المنهج الرشدي" القائم -حسب رأيه- على تلك الثنائية الكامنة بين الدين من طرف والعلم والفلسفة من طرف آخر، والتي يتطلب الإقرار بها واحترامها قراءة كل من الطرفين "من داخله وعلى حدة". وقد أتبع الكاتب (الجابري) هذا الموقف بموقف آخر أراد له أن يكون "تعميقاً" لذلك، حيث أعلن في حوار مع رشيد خشانه (أتينا على ذكره سابقاً وجرى عام 1985) ⁽¹⁾ عن ضرورة "القطيعة" مع "العقل الأشعري" الذي ينتمي إلى "عهد الانحطاط"، على حد رأيه - بالرغم من أن العقل المذكور تعرض، حسب الكاتب، لاختراقات كثيرة أحلت مكانه "الطرقية والتصوف والخرافة". (كيف يمكن الجمع هكذا بخفة لاتاريخية تعميمية بين التصوف والخرافة!).

2. أما في مرحلة تالية هي عام 1988، تاريخ انعقاد ندوة بمبادرة من "منتدى الفكر العربي" بعنوان "الصحة الإسلامية وهموم الوطن العربي"، أي التاريخ الذي تلا صدور "تكوين العقل العربي" عام 1984 و"بنية العقل العربي" عام 1986، فإننا نواجه بموقف من مواقف "الترحال الثقافي الجابري" يتمثل في أن الجابري يعلن عن انتماء عقيدتي له ربما هو إنتماؤه الحقيقي، غير المعلن دائماً، وهو كونه "أشعرياً ينتمي إلى بلاد أشعرية"، كما مر معنا في موضع سابق.

والسؤال التالي يغدو - بعد إضاءة المرحلتين السابقتين - وارداً وضرورياً: هل يمثل تحول السيد محمد عابد الجابري من المرحلة الأولى إلى الثانية واقعة حقيقية ورئيسية بمسوغات إيديولوجية ما، في حياته العقيدية، أم أنه أتى "على الهامش" من هذه الأخيرة؟ فإذا كان يمثل تلك الواقعة، حقاً، فهل "دشن" بذلك مرحلة

(1) أنظر مجلة (15-21)، المعطيات المقدمة سابقاً.

دخوله في مرحلة "العقل الأشعري"، الذي يعزل نفسه، أي يتحرر وينهي نفسه"، على حد تعبيره، ويفتح -من ثم- عهداً في حياته لـ "العقل المستقيل"؟ وسواء كانت الإجابة هكذا أو هكذا، فإنه يلاحظ أن مثل هذا الموقف ليس فريداً في الفكر العربي المعاصر؛ بل لعله يمثل إحدى سماته المحتملة وتشخصاته المتعددة.



3

والآن، نواجه فكرة ذات أهمية وخصوصية داخلية على صعيد إشكالية المنهج لدى الجابري. فهذا الأخير، يتحدث - كما لاحظنا - عن مزاجية بين المنهج البنائي (البنوي بتعبيره) والمنهج التاريخي الخ...، "يوظفها في بناء علاقتنا مع تراثنا والفكر العالمي المعاصر". والسؤال الذي يطرح نفسه، هنا، هو التالي:

هل يرغب الأستاذ الجابري أن يحقق المزاجية المعنية على أساس النظر إلى المنهجين إياهما كنسقين منهجين يحتفظ كل منهما بشخصيته المنهجية المستقلة حيال الآخر، أم أن هنالك موقفاً آخر من المسألة؟ لم يكن بوسع الجابري - ضمن احتمالات منطوقه المنهجي - تبين أن الإبقاء على المنهجين المذكورين كنسقين منهجين مستقل الواحد منهما عن الآخر، لايفضي - في حال الطموح إلى المزاجية بينهما - إلا إلى صيغة من صيغ النزعة التلقيفية. إذ كيف لنا أن نزواج بين فهم بنوي (بنائي) لـ، "البنية" وفهم تاريخي لـ "التاريخ"؟ وكذلك واستبعاداً، كيف لنا أن نزواج بين فهم بنياني للتاريخ وفهم تاريخي للبنية؟

إن مفهوم "البنية" قائم - بطبيعة الحال - قبل نشوء المذاهب البنائية وأوجهها المنهجية. ومن ثم، فهو مفهوم متحرك وقابل للتوطين في أي حقل منهجي يتلقفه من "مداخله الشرعية". وحيث قامت البنائية بذلك الفعل، فقد وجد المفهوم المذكور نفسه خاضعاً لنسقيتها المنهجية وضوابطها المنطقية. وتأسيساً على ذلك، حين يتحدث المرء عن أخذه بهذا المفهوم بنيانياً، ليزواج بينه وبين مفهوم التاريخ تاريخياً (ناهيك عن مفهوم التاريخ تاريخياً جديلاً ومادياً)، فإنه يكون قد تخطى حدود الإتساق المنهجي المنطقي للمسألة، وارتكب تناقضاً منطقياً (وهو كما هو معروف غير التناقض الجدي)، وأخذ - من ثم - يهرف بما لايعرف.

إن الصيغة المحتملة للمزاجية بين مفهومي البنية والتاريخ تكمن، على ضوء ذلك التأسيس الإبيستمولوجي، في صهر هذين الأخيرين إما في المنظومة النظرية

لـ "المنهج البنائي"، وإما في تلك الخاصة بـ "المنهج التاريخي". ومن ثم، فإن تلقف مفهوم "البنية" لاستخدامه وتوظيفه في حقل دراسي ما، كالتراث العربي، لا يكفي - كي يكون دقيقاً - أن نأخذ "على شكل ماتبقى في ذهننا من خلال معرفتنا له"؛ بل لابد من انتزاعه من سياقه في حقل تداوله الأصلي المنهجي، ودخوله في حقل التداول الجديد. وإذا كان لنا أن نفيد من مفهوم "البنية" بنيانياً، فإن ذلك قد يتم على سبيل السلب، وذلك بأن نجعل من المفهوم المذكور دالاً (دون أن يكون مدلولاً)، أي دالاً على ما لا يصح الأخذ به. وإلا، فإن الموقف يقود إلى تركيب متنافر (وليس متناقضاً على أساس دياكتيك الوحدة والتناقض)، يجعل من إمكانية القيام ببحث (في التراث العربي) حالة من الفوضى النسقية المنهجية. وقد أقر الجابري بوجود هذا الشطط - النفور في عملية تناوله لـ "المزاوجة" بين المناهج المتنافرة، فكتب معلناً: "وتبقى مسألة مدى نجاح هذه المزاوجة بين ثلاثة أنواع من الطرح البنائي والتاريخي والأيدولوجي) تعتبر في العادة متنافرة" ⁽¹⁾؛ هذا مع الإشارة إلى أننا، هنا، ننظر إلى تلك الطروح الثلاثة بمثابة مناهج متباينة، ومتنافرة منهجياً، بحسب الجابري، أي كما نظر إليها هذا الأخير.

إن ذلك "التنافر" لا يخلق اضطراباً في "المنهج"، الذي ينطلق منه الباحث فحسب؛ بل إنه - كذلك - يحول دون عملية تعضّي وتنامي "الحقيقة"، التي يعمل على الكشف عنها. فالجابري، الذي يدعو إلى قراءة "المعاني" لنص ما في سياق قراءة "ألفاظه" - وبالعكس -، يرى أن ذلك تعبير عن التعامل مع النص "تعاملاً موضوعياً بنيوياً يفصله عنا، لنعمل بعد ذلك على وصله بنا، أو وصلنا به..." ⁽²⁾. كيف يمكن "المزاوجة" بين "تعامل بنياني" للنص يقوم - وفق النزعة البنيوية أو البنيانية - على النظر إلى هذا النص مُنتزِعاً من سياقاته الاجتماعية (تشخصه عمقياً) والبنيوي (تشخصه ضمن علاقته مع البنيات المحيطة به والمُخرقة

(1) حوار مع محمد عابد الجابري - مجلة الوحدة - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 149.

(2) المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها - ص 154.

له على نحو ما⁽¹⁾ والتاريخي (تشخصه وانبساطه أفقياً) من طرف، وبين "تعامل تاريخي" له يكمن في اكتشافه ضمن "مجاله التاريخي بكل أبعاده الثقافية والإيديولوجية والسياسية والاجتماعية" من طرف آخر؟⁽²⁾ يبدو أن المفارقات والتناقضات، من النمط "المنهجي" الفاقع، هي التي تمتلك اليد الطولى في تلك التنظيرات والنتهجات الجابرية؛ إضافة إلى أن خلل وتفكك "الخطاب البناني" لدى الجابري القائم على محاولة تغييب الحدود الرئيسة لـ "النزعة البنيوية وما يجعل منها ماهي عليه، أي نزعة بنيوية، يمثلان نمطاً من أنماط خلل وتفكك الخطاب التاريخي لديه⁽³⁾.

ولعلنا نأتي المسألة من موقع آخر، إذ نرى فيما أراد الجابري أن ينجزه، على هذا الصعيد، قصوراً معرفياً منهجياً في فهم البنانية، واستثماراً إيديولوجياً مأكراً، إضافة إلى القصور المعرفي المنهجي في فهم المنهج التاريخي المأخوذ بـ "جريرة" التاريخية والجدلية والمادية.

فلقد حاول الجابري أن يقرأ باشلار وبياجييه وكانجيم وفوكو وبارت وكريستيفا الخ... من أجل أن يوظفهم "على شكل ماتبقى في ذهننا من خلال معرفتنا لهم"، على حدّ تعبيره؛ فوصل -عبر ذلك- إلى خليط مضطرب متنافر تخترقه نزعة ذاتية نرجسية؛ مخففاً - بهذا وضمن ضرورة منهجية صارمة - في تحقيق ما أتى على قلمه هو نفسه بصورة يتيمة لاتربطها بـ "التطبيق" الذي أنتجه على نحو كثيف، كثيراً أو قليلاً، أية رابطة:

"إذن هناك دوماً خاص في داخل عام، ويجب أن نعطيه دائماً مايكفيه من

(1) أنظر: موريث غودوليه - الوظيفة والبنيوية والماركسية - ترجمة عصام خفاجي. مجلة (النهج). ص 249. للأسف ضاع مني رقم العدد وتاريخه؛ كذلك: أنظر نقد دريدا للبنانية في كتابه:

Writing and Difference, U.S.A. the University of Chicago press . 1978 . P. 26.

(2) محمد عابد الجابري: نحن والتراث - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 24.

(3) يعلن الجابري "أنه في بداية الستينات... (كان) على صلة بالفكر الماركسي"؛ ولكنه بعد قراءته كتاب إيف لاکوست حول ابن خلدون، انتابه شعور بالحيرة والنفور "حيال ربط ابن خلدون بماركس. (حوار مع الجابري - مجلة الوحدة - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 155-156).

الاهتمام⁽¹⁾ ويبدو أن المؤلف وضع "الذاتي" مكان "الخاص"، مشدداً عليه، وواصلًا - من ثم - إلى ذلك عبر تأكيد على المنهج البنائي أتى مرة خلسة وعلى نحو خجول ومرات أخرى جهاراً، وكذلك في سياق الطرح القاصر للإيديولوجي والتاريخي، أي الطرح المختلس من سياقاته الماهوية، وهي التاريخي والاجتماعي والبنوي. وهذا ماسوخ له الحديث عن ضرورة امتلاك "الاستقلال التاريخي التام" في العمل الفكري وعلى صعيد "الذات العربية" المعاصرة: إن طموح الأستاذ الجابري اللاهث إلى استخدام ما استطاع التعرف عليه من "المناهج" - انطلاقاً من "أن كل المناهج مفيدة" - قاده إلى ثلاثة معطيات جعلت من الشطر الخامس مما أنجزه أمراً غير ذي قيمة علمية. أما المعطى الأول فيتمثل فيما اعتبرناه قصوراً معرفياً منهجياً لدى الجابري في فهم البنيانية ذاتها واستضمراً أيديولوجياً لها "غير بريء"، إضافة إلى القصور المعرفي المنهجي في فهم المنهج التاريخي؛ في حين يبرز المعطى الثاني في محاولة المؤلف الجمع بين الطرفين على نحو تلفيقوي (الزيت زيت والماء ماء) وباسم "مزاوجة بين المناهج". أخيراً يظهر المعطى الثالث ويقوم على

(1) محمد عابد الجابري: المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها - ص 142. تكرر عبارة "المناهج الجاهزة" عند الجابري بثلاث مراحل تظهر، متسلسلة ومجمعة، مدى الاضطراب المنهجي الذي تعاني منه الكتابات التنهجية الجابرية أولاً، وتقتضي - في نهاية المطاف - إلى المسكوت عنه والمغيب عنده، على صعيد الاستراتيجية التنهجية ثانياً. أما المرحلة الأولى فتتمثل برفض "ثوروي" للعبارة المذكورة، بدعوى أنها تؤكد على "المعلف قبل الحصان أو دونه". وتتمثل المرحلة الثانية بقبول "المزاوجة بين المنهج البنوي (البنائي) والمنهج التاريخي والطرح الأيديولوجي" من موقع من يعمل من الكتاب على أن "يستمد العون أو القوة أو... لست أدري، من إعلان انتمائه إلى هذا المنهج أو ذاك، وليس من انتماء منهجه هو إليه هو". (محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 11). وأخيراً المرحلة الثالثة، وتتمثل بـ "التوفيق إلى تبني منهج معين" يحمل وشم "التلفيقية"، وبإدراج مجموعة من "المناهج" في حقل واحد إدراجاً تجاورياً، لكن مع هيمنة يمتلكها - في أساس الموقف - النهج البنائي بروافعه الثلاث، اللاتاريخية (أفقياً) واللاجتماعية (عمودياً) واللابنوية (لولياً تموجياً).

ونحن إذ تبين ذلك في الكتابات الجابرية، فإننا نرى فيما يكتبه الجابري في الكلمات التالية في هذا المفرق المنهجي إما قصوراً معرفياً منهجياً حيال واقع الحال السوسيو ثقافي والمعرفي، وإما مكابرة متشقة من كثرة الاختراقات والانتهاكات التي لحقت بها: "أما نحن فإننا نريد أن نعرف بأننا لم نوفق إلى تبني منهج معين من المناهج (الجاهزة). ولذلك فلا حق لنا في رفع لافتة ولا بالتلويح بعدة لافتات". (محمد عابد الجابري: المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها، ص 11).

أن الجابري حين يتحدث نظرياً عن "منهج أو طرح تاريخي"، فإنه يغيبه تطبيقياً، أو يغيب عن ناظره تطبيقياً بسبب من استحكام "التصور البنائي" في منظومته الذهنية وعلى نحو من الإنحاء.

إذاً، ما الذي يتعين على الدارس أن يتوقعه من نتائج بحوث أتت - في بحمل الموقف - بمثابة نتائج لمقدمات منهجية من النمط المأتي عليه؟ هذا تساؤل يجد، هنا، مشروعيته المنهجية، ويحفز على طرح أسئلة بفضاءات مفتوحة، منها ما يمكن أن يكون ذا حوافز مستمدة من الجابري نفسه.



الفصل الرابع

خرافة "الاستقلال التاريخي التام" واضطرابها جابرياً

لاحظنا — في موضع سابق من هذا البحث — أن المنطلق الفلسفي للسيد الجابري على صعيد رؤيته لمشكلات الفكر العربي المعاصر، ومشكلة الأصالة والمعاصرة منها تحديداً، ذو توجه فلسفي مثالي. والآن، يعمل الكاتب على تعميم هذا التوجه عبر الصيغة التشهيرية (التشخيصية بتعبيره)، التي يقدمها لما يرى أنه مشكلات الخطاب العربي الحديث والمعاصر. فهو يكتب مايلي: (وقد أوردنا هذا الشاهد في سياق آخر سابق): "وواضح.. أن... الأصالة والمعاصرة، والدين والدولة، والإسلام والعروبة، والجامعة الإسلامية والوحدة العربية، والشورى والديمقراطية، والمستبد والعاقل، والديمقراطية السياسية والديمقراطية الاجتماعية، والوحدة والاشتراكية، والوحدة وتحرير فلسطين، والعقل والوجدان الخ... كلها قضايا تتم معالجتها خارج الواقع، أي على مستوى الخطاب فقط".⁽¹⁾

ويخلص الجابري من ذلك الوضع إلى أن التحرر منه، بنتائجه الكبرى المتمثلة في "هيمنة النموذج - السلف، رسوخ آلية القياس الفقهي... جوانب النقص في المعرفة بالواقع"⁽²⁾، يكمن في تحقيق ماتنتقده "الذات العربية المعاصرة إلى ماعبر عنه غرامشي بـ (الاستقلال التاريخي التام)"⁽³⁾.

أما مايتصل بالشق الأول من المسألة، وهو كون معالجة القضايا، التي سماها الجابري، ذات مصدر قائم خارج الواقع، فنلاحظ أن هذا الأخير يتحول — على يده الساحرة — إلى نمط من السديم القابل لكل التصورات والتأولات عدا كونه

(1) محمد عابد الجابري: المرجع السابق مع معطاته المذكورة ذاتها - ص187.

(2) محمد عابد الجابري: المرجع السابق مع معطاته المذكورة ذاتها.

(3) محمد عابد الجابري: المرجع السابق مع معطاته المذكورة ذاتها - ص188.

ذا شخصية اجتماعية مشخصة اقتصادياً وسوسيو ثقافياً وتقنياً الخ... إذ ما الذي يمكن أن ندرکه من القول بأن تلك القضايا المعنية والمعرّف بكونها منحدره من الواقع (العربي)، تتم معالجتها خارج ذلك الواقع، أي على مستوى الخطاب فقط، المتسمي سلباً إلى هذا الأخير والذي ينجزه مثقفون يعيشون في الواقع المذكور إياه! إن "واقعية" هذه المعالجة تفصح عن نفسها بصيغتين كبيرين، هما المباشرة والإلتواء الدلالي. وقد ظن الجابري أنه قبض على مفصل المسألة، حين رأى أن ألسنة (ممثلي) الفكر العربي الحديث والمعاصر حرثوا في بحر غير يجرهم الخيط بهم إحاطة السوار بالمعصم، حيث جعلوا من الأسلاف العرب المسلمين والأوروبيين، هكذا حسب الجابري، نموذجين لهم يحتذونهما.

لم يكن بوسع الجابري أن يتبين "الحلقة المفقودة" في العلاقة بين أولئك الممثلين وواقعهم. فإذا كان فريق منهم قد ارتدوا إلى الوراء باحثين فيه عن نموذج لهم في حل مشكلاتهم الحديثة والمعاصرة، فإن عملية ارتدادهم ظلت - في كل الأحوال - مشروطة بوضعياتهم الاجتماعية المشخصة ايدولوجياً ومعرفياً، بحيث إن علاقاتهم بـ "النموذج"، المعني هنا، لم تكن مباشرة وخطية وذات بعد وأفق واحد، بل كانت - وستظل - تحمل طابعاً متوسطاً وغير مباشر ومعقد. ومن ثم، فإن العلاقة بين "الماضي" و "الحاضر" تمر بشبكة قد لاتضبط - إلا بصعوبة قصوى - ولا تحصى من صيغ التوسط والإلتواء والمخاطلة. أما الحاضر فيمسك - في شبكة الصيغ المذكورة - بكلمة الفصل الأولي، وذلك عبر آلياته الداخلية واحتياجاته وآفاقه المتنوعة والمفتوحة، والتي يمكن التعبير عنها - بالكيفية المنهجية الأقرب إلى الأرجحية - ربما بجذلية التفاصيل والتواصل. فبحسب هذه الأخيرة، يُنظر إلى "الحاضر" بمثابة امتداداً لـ "الماضي"، وذلك حيث ينطلق فعل التواصل والتماهي بينهما. ولكنه - أي الحاضر - هو هو، حيث يُنظر إليه متفصلاً مع ذاك، أي في حال القطع النسبي بينهما.

في ذلك المعقد للمسألة، تبرز عناصر "الجدّة" في الحاضر، بغض النظر عن كيفية ظهورها وحضورها وفعاليتها. بل لعلنا نظور هذه الفكرة بإتيانها في ضوء جدلية التحليل والتركيب، فإذا كان الفعل التحليلي طريقاً إلى تقصي آلية التواصل بين الماضي والحاضر، حيث تتاح للباحث إمكانات الكشف عن النسيج الذي يربط بين الجناحين المذكورين ومن ثم عن كيفية تكون الثاني منهما (الحاضر) وإلى أي مدى هو واقع تحت تأثير سابقه (الماضي)، فإن الفعل التركيبي هو الذي يضع يدنا على عناصر الجدّة في الحاضر، أي على ما يجعل منه ماهو عليه.⁽¹⁾

وعلى هذا، فإن ممثلي الفكر العربي الحديث والمعاصر أولئك "تحدثوا" إلى "نموذجهم" العربي الإسلامي عبر وضعياتهم المعنية، التي أملت عليهم - والحال كذلك - أنماط "الحديث" مع النموذج المحدد وأنماط قرائتهم له. وهذا من شأنه الإشارة إلى أنه رغم أنف "الساحر المبتاواقعي" ظل الواقع العربي الحديث والمعاصر - منظوراً إليه بمجمل آفاقه المفتوحة على "الآخر" سلباً وإيجاباً - هو الذي يحدد ويضبط البؤرة التي انطلقت منها عملية تناول القضايا المذكورة آنفاً من قبل من أقدم على ذلك من المفكرين والباحثين والكتاب والفنانين والسياسيين الخ... العرب. والأمر يبرز - كذلك - على صعيد تناول "النموذج الأوروبي". فـ "أوروبا" - منذ التقائها بالفكر العربي ما قبل الإسلامي عبر بيزنطة وغيرها ثم الإسلامي مروراً بالعصور الوسطى وانتهاءً بالعصر الحديث والعصر الراهن - ظلت تمارس ذلك اللقاء على النحو المذكور وضمن خصوصية الموقف، أي على نحو متوسط وغير مباشر ومعقد من موقع آليات الوضعيات العربية المشخصة؛ وسواء اتخذ ذلك صيغة المثاقفة الحضارية المتكافئة أم صيغ القسر والهيمنة والاختراق و"الغزو" الخ...

(1) من هنا يصبح القول وارداً بأن العبارة الجابرية التالية "وهل الحاضر شيء آخر غير عطاء الماضي - محمد عابد الجابري: إشكالية الأصالة والمعاصرة... - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 52، ليست إلا استكمالاً لـ "النهج المثالي" لصاحبه؛ إضافة إلى أنها تقرب من أن تكون الوجه الآخر من الأطروحة الأصولية (السلفوية) الشهيرة والقائلة باستعادة الماضي من حيث هو، والمؤدية إلى انتهاك البنية الداخلية للحاضر عبر الثنائية الميتافيزيقية للأصول والفروع.

هكذا، نكون قد وضعنا يدنا على أحد مداخل تحرير الفكر العربي الحديث والمعاصر من عوالم الفكر المثالي (الميتاواقعي) عبر تبين مهاده الواقعي، ووضعه - ثم - في سياقه الاجتماعي والتاريخي. ولعلنا نرى أن الفكر العربي المذكور يعاني من شقائه مرتين، مرةً من أوصابه الراهنة والتاريخية المزمنة، ومرة من انتزاعه من نسبه والتشهير به كلقيط. ولذلك، فهو يحمل وزراً يصادر حتى على امتلاكه (أي الفكر المعني) وعي شقائه، الواقعي إلى درجة الكثافة والعمق.

يضع الجابري نصب عينيه ضرورة تحرير "الذات العربية" من النموذجين السلفويين، العربي الإسلامي والأوربي، وذلك بأن يبدأ بـ "إخفاء" القاع الواقعي الكامن وراء هذه "الذات" - بغض النظر الآن عن تشوش هذه اللفظة - والمتواشج معنا أولاً، وبـ "إلحاقها" بقاعين اثنين ليس لهما أن يفعل ما فعلاه ويفعله بها إلا عبر قاعها الواقعي ذاك. وبذلك، فإن ما قدمه الكاتب المذكور في "الخطاب العربي المعاصر"، الذي تبرز فيه تلك الدعوة، يتلخص، حسب ما توصل إليه عبد اللطيف حسني، في "قراءة تبقى غير قادرة على إعطاء صورة حقيقية عن طبيعة الخطاب العربي الحديث والمعاصر. إذ إلى جانب الثغرات والعيوب التي اكتشفت هذا الخطاب، وحتى في الحالة التي ننكر فيها على هذا الخطاب إيجابياته، فإنه على الأقل كان وليد ظروف معينة تدفع للتساؤل حقيقة عما إذا كان في الإمكان إنتاج خطاب غير هذا الذي وجد" ⁽¹⁾. ويزيد "حامل لواء تحرير الذات العربية" الطين بلة، حيث ينصح عن كيفية عملية التحرير المعنية. فهو يعبر عن ذلك، بعمله فيه، بالتأكيد على واقعة يعتبرها سيد الموقف في حقها. إنها "افتقاد الذات العربية المعاصرة إلى ماعبر عنه غرامشي بـ (الاستقلال التاريخي التام)، أو بالأحرى عجزها عن تحقيق هذا الاستقلال" ⁽²⁾.

(1) عبد اللطيف حسني: الخطاب العربي المعاصر لمحمد عابد الجابري - قراءة نقدية (ضمن مجلة: أبحاث - مجلة العلوم الاجتماعية، العدد 2، أبريل، يوليو، الرباط 1983، ص 89).
(2) محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 188.

والملاحظ الملفت أن الجابري يقدم إلينا هذه المقولة "الغرامشية" في مواضع متعددة من كتاباته، دون أن يفكر لحظة بتوثيقها، أي بإحالتها إلى مظانها الأصلية. وبغض النظر عن إهمال أو استباحة التوثيق لآراء ومواقف يأتي عليها، حيث يثبتها في تلك الكتابات "على شكل ماتبقى في ذهنه من خلال معرفته لها"، أي - هنا - بالتعظيم على مصادرها ومؤلفيها⁽¹⁾، فإن المقولة المذكورة يتلقفها الكاتب إياه، على الأقل، بعيداً عما يُطنب في ذكره تحت عبارة "العقلانية النقدية"⁽²⁾. لتفحص ذلك عن قرب!

يورد الجابري مقولة غرامشي بصيغتين اثنتين، الأولى هي "الاستقلال التاريخي التام"⁽³⁾؛ أما الثانية فهي "الاستقلال التاريخي"⁽⁴⁾. فكما هو واضح، يُسقط الكاتب لفظة "التام" في الصيغة الثانية، بعد أن يكون أثبتتها في الصيغة الأولى. لم ذلك؟ محمد عابد الجابري قدم نصين اثنين، على هذا الصعيد (كما قدم على صعيد آخر انتمائين له أشرنا إليهما في حينه وهما الانتماء العقلي الرشدي ثم الانتماء الأشعري ذو العقل المستقل). وقد تمثل النص الأول فيما قدمه مكتوباً، في حين أفصح الكاتب عن النص الثاني كلاماً مباشراً موجهاً لجمهور كبير أو ضئيل من المتلقين. أما في الحالة الأولى، فيمارس الجابري "حرية" وفق المنطلقات المنهجية، التي اختارها (وهي كما لاحظنا مما سبق وبحدوده ذات وجهة مثالية تلفيقية). لكنه في الحالة الأخرى، ربما يشعر بحضور "الآخر" مدققتاً مصوباً ناقداً. ومن هنا، يأتي إسقاط (التام).

-
- (1) يكتب محمد وقيد في ملاحظة ذكية، حول ذلك قائلاً: إن الجابري "يُقصي نظرياً مايتفق عليه عملياً" (محمد وقيد: حوار فلسفي - قراءة نقدية في الفلسفة العربية المعاصرة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء 1985، ص163). وقد مر معنا أن طه عبد الرحمن لاحظ مايقرب من ملاحظة وقيد هذه في الكتابات الجابرية (عدّ إلى ذلك في الفقرة الثالثة من الفصل الأول).
- (2) محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر - المعطيات المقدمة سابقاً ص 189.
- (3) أنظر ذلك في المواضع التالية من كتابات الجابري: المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها - ص188-190؛ بنية العقل العربي - المعطيات المقدمة سابقاً، ص567.
- (4) أنظر: حوار مع الجابري. ضمن مجلة (الوحدة - المعطيات المقدمة سابقاً، ص142).

ومع ذلك وبالرغم من عدم ملاحظة مُحاورِي الباحث هذه النقطة المسكوت عنها أو التي جرى اللَّف عليها من قبل ذلك الأخير، فقد انتبه أحدهم إلى موقع دعوة الجابري إلى "استقلال الذات العربية" من كتاباته المقدمة، حتى الآن، حيث أشار إلى أن الجابري "يربط دفاعه عن (استقلال الذات العربية) في (الخطاب العربي المعاصر) بنقده للنماذج النظرية المرجعية التي تُوَطر ممثلي الإيديولوجيا العربية المعاصرة. نحن نشعر بغربة هذا الموقف لأنه يؤثر على ازدواجية... نقصد بالازدواجية هنا نقده للنماذج واستعائته بالنماذج، سواء في التفكير أو في البرهنة أو في النتائج المتوصل إليها... وأثناء نقده للمنظومات المرجعية... كان يستعين بالتراث الفلسفي الغربي... ويدعو إلى تميم مبادئه الرشدية والخلدونية... فهل يتعلق الأمر بتوفيقية جديدة؟"⁽¹⁾

إن حديثاً عن "استقلال تاريخي تام" لـ "الذات" العربية ليس إلا من قبيل هوسٍ إيديولوجي فاقع يملك صاحبه الشعور المتضخم بأنه فوق الحدث التاريخي الكوني عامة. وعلى هذه الطريق، يُفَرِّط بالعمومي لصالح خصوصي يغدو العام في ذاته، وبالكوني لصالح محلي (وطني قومي) يلجج بلسانه عاجزاً عن الإفصاح عن ذاته. ومن ثم، فالتفريط يتم بهذين الفريقين كليهما، على حد سواء. والطريف الملفت في الأمر أن الجابري، في حديثه عن هذا "الاستقلال"، يلحف في تخصيص "الذات العربية المعاصرة" بذلك. فبغض النظر عن أن مصطلح "الذات العربية" عند الجابري، غائم لالون له ولاطعم بسبب فقره بالتشخيص الفئوي والطبقي والمجتمعي والقومي التاريخي وغيره، فإن القول باستقلال "الذات" المعنية على نحو "تاريخي تام" - وهل يأتلف التتام مع التاريخي؟¹ - يجعل الباحث المدقق يفترض أن الداعية إليه لعللاقة له بالقرن العشرين، بل ولا بالقرن التاسع عشر. فعلى امتداد هذين العصرين برز النزوع إلى الكونية، بحيث أصبح حقيقة دامية نحصد

(1) أنظر: المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها - ص 139.

ثمّارها نحن العرب (وغيرنا) على أيدي جحافل الغزاة الاستعماريين والإمبرياليين والصهيانية، وامتداداتهم الراحنة من دهاقنة الأخطبوط "الجديد"، "نظام الفوضى الدولي الجديد"، إذا استلهمنا ماكتبه سمير أمين على هذا الصعيد؛ مع الإشارة إلى أن النزوع إلى الكونية هذا كانت قد جرت الدعوة إليه - في سياق آخر وقبل أولئك وفي عصرهم - من قبل مفكري التقدم التاريخي وذوي النزعة الإنسانية ومنظري وحدة الحضارة البشرية.

إن الوجه "المنهجي" للمسألة يكمن في أن الجابري، الذي رفض مادعاه "مناهج جاهزة"، يتلقف مقولة "الاستقلال التاريخي التام" للذات (العربية هنا)، دون فحصها منهجاً وتطبيقاً، أي دون التبصر فيما إذا كانت، بالأصل وفي حقل ظهورها الأصلي، ذات احتمال للتشخص اجتماعياً تاريخياً أولاً، وفيما إذا كانت هنالك إمكانية إعادة بنائها وفق الخصوصية العربية ثانياً. هل طرح غرامشي، حقاً مقولة الاستقلال التاريخي، كما أوردها الجابري، أم أن هذا الأخير أخذها "على شكل ماتبقى في ذهنه من خلال معرفته لها"، كما صرح هو نفسه بالنسبة إلى "توظيفه" لما يأخذ من الآخرين؟⁽¹⁾

وهل هذه المقولة - في حال ورودها لدى غرامشي - قابلة، أساساً، للتشخص في حقل ظهورها الأصلي (إيطاليا أو أوروبا عموماً)؟⁽²⁾ ههنا، يمكن القول بأن ماوجه الجابري من تهمة إلى "المحاولات الجديدة التي

(1) عدّ ثانية إلى: حوار مع الجابري: ضمن مجلة (الوحدة، المعطيات المقدمة سابقاً، ص141).
(2) تنسم الكتابات الغرامشية بالوضوح على صعيد التجادل بين العمومي والخصوصي، والكوني والخطي، والوحدة والتنوع، والذات والآخر. ففي النص التالي، تبرز دلالات هذا التجادل، بحيث يهيمن عليها الديالكتيك التاريخي: "شيء أن نكون ذوي خصوصية، وشيء آخر أن نبشر بالخصوصية... ويتعبّر آخر، فالوطني يختلف عن القومي. لقد كان غوته (مواطناً) ألمانيا وستاندال (مواطناً) فرنسا. ولكن لم يكن أحد منهما قومياً". (فريال جبوري غرول: منظور غرامشي للغة والأدب - ضمن - غرامشي وقضايا المجتمع المدني، مركز البحوث العربية، ندوة القاهرة 1990، ص267). وانظر كذلك:

• A. Gramsci - Zur politik, Geschichte u.Kultur. Reclam. Leipzig 1980, s. 224,244.

ظهرت مؤخراً والتي تطمح إلى (تجاوز) طريقة القدامى وطريقة (المحدثين) من المستشرقين الغربيين وتلامذتهم... (بأن أصحابها استعملوا) المنهج الجدلي (كـ)منهج مطبق) لا كمنهج للتطبيق" ⁽¹⁾، تصدق عليه بامتياز وتبرز عنده بصورة ميكانيكية فاقعة. فـ"الإزدواجية" على صعيد التناول المنهجي الجابري تبرز - هنا في إطار المقولة الغرامشية - بمثابتها تعبيراً عن كيفية محددة لـ "المنهج المطبق"، أشار إليها الجابري في معرض حديثه "المجرد اللاتاريخي" عن موقف الفكر العربي المعاصر من القضايا التي طرحها الفكر النهضوي في القرن الماضي: إنه يعود إليها "لإلعيد طرحها جديداً على ضوء ماسمٍ من تجارب وتطورات... بل ليعود فيجترها اجتراراً" ⁽²⁾. بل هنالك مايزيد على ذلك، وهو أن الجابري إذ يبقى أسير "منهج مطبق"، فإنه يسبق ذلك بخطوة أولى، هي انطلاقه من عدم الوفاء لـ "هذا المنهج" بعدم امتلاكه من مظاهر المنهجية، وبأخذه "بشكل ماتبقى في ذهنه من خلال معرفته به"، وضمن عملية عشوائية تفرط بخصوصية الموقف الوثيقية والمنهجية.

إن الجابري يعتقد أنه مخول بتلقّف ما شاء من المفاهيم والمقولات والمناهج في إطار استعارة منفصلة منهجياً لها. وبذلك، فهو قدم أنموذجاً حياً ولكن "منفلتاً" لكيفية تبني أو استلها (أو لفظ) واحد من تلك المفاهيم الخ... إذ إن كل كاتب يمكنه - بحسب ذلك - أن يقوم بتلك "الإستعارة المنفلتة" لما يطمح إليه من تصورات ومفاهيم ونظريات، مسوغاً ذلك - ببساطة - بأنه "يوظفها على شكل ماتبقى في ذهنه من خلال معرفته به". ومن هنا، كان على الجابري أن يتخلى عن صيغة الاستقلال التاريخي "الناتج"، التي قدمها في كتاباته جُزافاً وبنشوة إيديولوجية حادة، لينظر إليها معدلة بصيغة "الاستقلال التاريخي"، هكذا فقط: "لقد ربطت هذا (الاستقلال التاريخي) بالتححرر من (الآخر)، أي الفكر الأوروبي ومن (التراث) معاً، التححرر، بمعنى امتلاكهما بعد فحص نقدي" ⁽³⁾. بيد أنه إذا كان

(1) محمد عابد الجابري: نحن والتراث - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 35.
(2) محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 7-8.
(3) حوار مع الجابري: ضمن مجلة الوحدة - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 142.

الحديث يدور، هنا، على "الآخر" وعلى تحرر "الذات العربية" منه بفحصه نقدياً، فكيف يمكن تحقيق هذا "التحرر"، إذا كانت "الثقافة العربية" الكلاسيكية - وهي جزء من تلك "الذات" - تتحدد في أنها - أساساً - "إعادة إنتاج لثقافة" ذلك "الآخر"، كما سنعلم ذلك (بعد قليل) من الجابري؟

إنها، في الواقع، حالة نموذجية مثيرة في إنتاج السيد الجابري؛ ونعني بها حالة الاضطراب والغموض والللخبطة في تقديم المفاهيم والمقولات والتصورات والحلول الخ... ولعل ذلك يتأتى من أن الجابري يجد صعوبة في ضبط كتاباته على نحو لا يتضارب جزء منها مع أجزاءها الأخرى، أو من أنه حيث ينتهي من مسألة يكون قد نسي ما أنجزه من مسائل أخرى، أو - وربما كان هذا أبرز سبب وراء ذلك - من أن كتاباته تقوم - من حيث الأساس التيهجي - على نزوع تلفيقي يفتقد، هو نفسه، حداً ضرورياً من الاتساق والانضباط في عرض المسائل والمشكلات، وفي معالجتها والوصول بها إلى نتائجها. من هذا الموقع، يصبح مفهوماً بالنسبة للباحث أن يواجه ما اعتبرناه "حالة نموذجية مثيرة" في إنتاجه الفكري، تلك الحالة التي تتمثل - هنا - في الإجابة عن التساؤل التالي: كيف يطالبنا السيد الجابري بتحقيق "استقلالنا التاريخي"، هكذا عموماً و "الناتج" منه على نحو خاص من "الآخر - أوربا هنا"، وهو الذي يعلن أننا - ثقافياً - نتحدد بكوننا إعادة إنتاج له؟⁽¹⁾.

من الملاحظ أن الجابري، في ذلك، يؤكد على "الكوني الثقافي" لصالح "بنيتة الأصلية - الأوربية" التي تبدو الثقافة العربية - والحال كذلك - أحد ملاحقها وأحد أشكال إعادة إنتاجها. إن الكاتب، هنا، يخترق جدلية الكوني والمحلي لصالح "كوني" ينحصر فيه المحلي الثقافي العربي على سبيل الإلحاق والاتباع. وفي هذه الحال، يغدو من قبيل الدعابة، أو المكابرة القاصرة معرفياً، أو التساذج الوالغ

(1) انظر: محمد عابد الجابري - تكوين العقل العربي، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 48. (وسنعود إلى هذه المسألة على نحو تخصصي في الفصل التالي من هذا البحث).

أيدولوجياً، أن نتحدث عن "تحرير الذات - العربية" بينيتها الثقافية. ذلك لأن الانطلاق من أن "الذات العربية" هي - في وجهها الثقافي - إعادة إنتاج "الذات اليونانية" في وجهها الثقافي، هو فعل باتجاه اختراق مبدأ الهوية والذاتية النسبي، على الصعيد العربي، ويجعل - بالتالي - الحديث عن "فحص نقدي" حالة من حالات "الكلامولوجيا".

ومن هنا، فإن مايراه محمد وقيدى فيما يقدمه الجابري تحت اسم "بديل" عن النماذج "التحريرية الزائفة" في الفكر العربي المعاصر، لعله يحتاج بعض التدقيق. فالأستاذ وقيدى حين يكتب أنه لا يعتقد "أن عبارة عامة ومقتضبة مثل هذه (أي البدء بمعرفة الذات العربية) كافية لأن ترشدنا إلى البديل الذي نطلبه"⁽¹⁾، فلهذه يعلّق رأيه هذا حول ذلك "البديل الجابري"، حين يضعه (أي هذا الأخير) في سياقه من عملية الإلحاق البنيوي للثقافة العربية بالثقافة اليونانية الكلاسيكية، وحيث يرى، بالطبع، في "الثقافة" حقلاً حاسماً من حقول "الذات" عامة.

إن وحدة الثقافة البشرية ومعها وحدة التاريخ العالمي أمر كان على البشرية - بعلمائها ومفكرها وباحثيها ومثقفها المنتجين - أن تخطو حثيثاً باتجاه رفعه إلى مستوى "النظر العلمي"، بقدر ما وجدت نفسها مدعوة إلى تنفيذ الاتجاهات الكوسموبوليتية الداعية إلى تعليق استقلال الشعوب والأمم والمجموعات البشرية وحققها في تقرير مصائرهما، بغية إدراج هذه الأخيرة في نظام عالمي تقف على رأسه "حكومة عالمية" امبريالية صهيونية. ويلاحظ أن دعاة "نظام عالمي أو دولي جديد"، في مرحلتنا الراهنة، يسيرون على تلك الخطأ.⁽²⁾

ومن هنا، كانت الدعوة إلى "استقلال تاريخي عربي تام" تمثل الوجه الآخر من عملة يتمثل وجهها الأول بالدعوة إلى "انفتاح تاريخي عربي تام". أضف إلى ذلك

(1) محمد وقيدى: حوار فلسفي - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 163.
(2) أنظر حول ذلك ماكتبه البهائي - نسبة إلى البهائية - محمد أفندي توفيق غريب عن خطبة القاها عبد البهاء في جامعة ستانفورد بأمريكا في 8 أكتوبر 1912، ضمن: أحمد وليد سراج الدين - البهائية والنظام العالمي الجديد، وحدة الأديان والحكومة العالمية، الجزء الأول، دمشق 1994، ص 34-35.

أن حديثاً عن "تحرير الذات العربية" من ومن، ينطوي على ضلال منهجي ونظري سوسيولوجي مبين. إذ ماهي هذه "الذات العربية"، من يجسدها وماهي أنماط تشخصها السوسيوثقافي والاقتصادي السياسي في المجتمع العربي الراهن؟ هل يشترك العرب المعاصرون جميعاً من الأعلى إلى القاع وما بينهما في نمط واحد من الموقع الاجتماعي الاقتصادي ومن التفكير السوسيوثقافي؟⁽¹⁾ إن الزعم بوجود مثل هذا النمط الواحد والأحادي البعد على صعيد التفكير السوسيوثقافي باسم نقد "ايبستيمولوجي" لـ "العقل العربي" - وهو بسياق الجابري نمط غير مبدع ويحتر ذاته اجتراراً منذ "عصر التدوين" مقابل النمط الأوربي العقلاني المبدع والمتجدد- قد يتحول إلى دعوة خبيثة لانخراط أوربي مركزوي في "العصر الأوربي"، عصر "الحداثة والعقلانية".⁽²⁾

وعلى الأقل، فإن محاولة الإطاحة بتاريخية مايعتبره الجابري "لاتاريخياً" - وهو الزمن، التاريخ العربي - تُفقد صاحبها مسوغات البحث عن "بديل" متمثل بـ "تحرير الذات العربية". إذ، هل يُبدأ - في هذه الحال - من "صفر لاتاريخي"؟ وإذا كان هنالك إصرار على القيام بهذه العملية، فمن أين تُستنبط الرؤية التاريخية المشخصة لدراسة "تاريخ" عربي "لاتاريخي"، أي تاريخ يُعرّف بأنه هو هو حيث بدأ وحيث انتهى؟ هل يتم ذلك - إنقاذاً لمفهوم "التاريخية" - انطلاقاً من "موضوع بحث" يندرج في تاريخية التاريخ، هو "التاريخ الآخر"، "التاريخ الأوربي"؟



(1) يقول سعد الدين إبراهيم في معرض نقده لـ "تعميم" الجابري نقده لـ "العقل العربي" على كل فصائل الفكر العربي: "الدكتور الجابري يركز على فصيل واحد من فصائل الفكر العربي". (ضمن: ندوة المستقبل العربي - مجلة المستقبل العربي، بيروت 1984/12، ص138).
(2) أنظر: محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، المعطيات المقدمة سابقاً، ص18.

الفصل الخامس

الجابري باتجاه "العقلية - البنية العربية الأزلية"

وضع الجابري نفسه أمام مهمة وإن لم تكن جديدة، فقد كانت صعبة ومعقدة إلى درجة قصوى. وصعوبتها تكمن في أنها محكومة بمفارقة يكاد يكون حضورها في الفكر العربي المعاصر الراهن كثيفاً وواسعاً. وتتحدد "المهمة" هذه في دراسة "العقل العربي" وضبطه ابيستمولوجيا. فالرجل يعلن أن هنالك "ميداناً واحداً لم تتجه إليه أصابع الاتهام بعد، وبشكل جدي صارم، هو تلك القوة أو الملكة أو الأداة التي بها (يقرأ) العربي (ويرى) و(يحلم) و(يفكر) و(يحكم)... إنه (العقل العربي) ذاته" ⁽¹⁾. أما "المفارقة" فتقوم على تناول ماهو تاريخي لاتاريخياً، ومن ثم الوقوف أمام حالة من الثنائية الميتافيزيقية طرفاها يتحدران من نسقين انطولوجيين متسايزين تمايزاً ماهوياً.

ويمكن القول، على مستوى مانحن بصدد، إن انطلاق الجابري - في تناول ذلك - من البنيانية تطبيقاً ونظراً (رغم الجلبة التي أحدثها باسم المنهج التاريخي)، أفصح عن نفسه في مسألتين تعين عليه أن يواجههما "منزوع السلاح". المسألة الأولى تبلورت في انزلاق القلم الجابري من "العقل العربي" إلى "العقلية العربية". أما المسألة الثانية فقد أخذت تتضح في المعجمية الجابرية بصيغة حالة غير متوقعة نشأت على أنقاض "معركة منهجية خاسرة"، تلك المعركة التي استمدت شخصيتها من الإجابة عن السؤال التالي: كيف نقرأ الحدث التاريخي أو التراثي، "من الداخل"، أم "من الخارج"، أم من موقع ما آخر؟ وعلينا، الآن، أن نأخذ الرجل من حيث وضع هو نفسه، وكذلك من حيث وجد نفسه في محصلة الموقف.

(1) محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 6.

أولاً: نود أن نشير، منذ البدء، إلى أن الجابري يلجأ في بدايات كتابه "تكوين العقل العربي" - مثلاً - إلى التمييز بين "العقل" و "العقلية"، درعاً منه لابتعاث الاعتقاد بأنه، في كتاباته، يتطلق من "ذهنية عربية فطرية وطبيعية وقارة" انبثق منها ما انبثق من مظاهر ثقافية فكرية في المجتمع العربي تاريخاً وراهنياً.⁽¹⁾ بل إنه يعلن أنه أبعد ما يكون "عن هذا التصور الذي لا يقوم على أي أساس علمي"⁽²⁾. وسوف يتعين علينا أن نتبين ما إذا كان الجابري قد حافظ على بعده عن "هذا التصور الذي لا يقوم على أساس علمي"، أم أنه سلك مسلكاً آخر.

ونحن، هنا، سنتناول كيفية بسط العلاقة بين "العقل" و "العقلية" لدى الجابري، مفضلين صيغتها التطبيقية، ذلك لأن هذه تمثل اختباراً دقيقاً لـ "الخطاب التنظيري التنهجي". وفي سبيل ذلك، سنواجه ثلاث مسائل كنا - في فصل سابق - بصدد البحث في الاثنتين الأوليين منها، وهما اللتان تتمثلان بالسؤالين التاليين: كيف تناول الجابري عملية نشوء المفاهيم وتبلورها في حقل معرفي خاص، أو في عملية انتقالها من حقل معرفي إلى آخر، تلك المفاهيم التي وضعنا في الاعتبار التنهجي أنها - في بنيتها العمومية - ذات مرجعية فكرية غريبة؟ ثم، ماهي الكيفية المنهجية التي اتبعها الباحث في حال استخدامها ضمن الحقل العربي؟ أما المسألة الثالثة فتتعلق بالنحو التطبيقي، الذي سلكه الجابري على طريق ما توصل إليه من نتائج في حقل تاريخ الفكر العربي وراهنه. إن عدم الخوض في المسألتين الأوليين يعود إلى أن البحث فيهما، له موضع آخر من هذا الكتاب، هو الفصل الثالث والفصل الرابع؛ مع التنويه بأن الحديث إذا ما اتصل بتينك المسألتين في هذا المكان، فإنه سيكون قائماً، بقدر ما ينضوي في إطار ما نحن الآن بصددده.

(1) محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 26.

(2) المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها. وبصيغة الجابري التامة، نقرأ ما يلي (على الصفحة ذاتها): "عندما نستعمل عبارة (العقل العربي) فإننا نستعملها من منظور علمي نبتني فيه النظرة العلمية المعاصرة للعقل، وليس أية نظرة أخرى كذلك التي تصدر عن مفهوم (العقلية) التي تعني حالة ذهنية فطرية وطبيعية وقارة تحكم نظرة الفرد والجماعة كما تحكم العوامل البيولوجية الموروثة سلوكيهما وتصرفاتهما".

يستعير الجابري معجميته "العقلية" من مرجعية غربية، فرنسية خصوصاً، يقف على رأس مكوئنها (لالاند). ولا بأس في ذلك من الناحية المنهجية، حين يأتي في سياق جدليتي الداخل والخارج والواقع والفكر. وقد أسس لبحثه في "تكوين العقل العربي" بالتدقيق الذي قام به لالاند في دلالات العقل، حيث ميز بين اثنتين كبيرين منها، هما العقل المكوّن والعقل المكوّن. فرأى في الأول تجسيداً لمبدأ الفاعل المنتج، وفي الثاني تحققاً لمبدأ المفعول المنتج. وإذا كان الأول منهما، بحسب لالاند، أميل إلى "الثبات" بحكم كونه "الملكة" التي تنتج، فإن ثانيهما هو حصيله مطردة لتلك الملكة في "ظرف تاريخي ما"؛ وهو، لذلك، أميل إلى التغير والتبدل⁽¹⁾. ونلاحظ أن صيغتي العقل المذكورتين كليهما وإن كانتا تتأسسان على "خصوصية عقلية" مستندة إلى معطيات بيولوجية، إلا أن اختراقهما اجتماعياً تاريخياً أمر ذو أهمية كبرى، خصوصاً في سبيل إيضاح مصادر مهادهما الاجتماعي التاريخي. وقد قدم ميخائيل باختين في كتابه "الماركسية وفلسفة اللغة" أدلة ملفتة على ذلك.

ويهمنا من ذلك، الآن، أن ندقق في الكيفية التي اتبعها محمد عابد الجابري في بحثه لـ "الزمن الثقافي العربي". فهو - في هذا - ينطلق من أن مفهوم (العقل العربي)، كما نستعمله هنا، ينطبق أكثر على "العقل المكوّن"، كما تشكل في الثقافة العربية وبواسطتها، أي بوصفه جملة المبادئ والقواعد التي تقدمها الثقافة العربية للمنتمين إليها كأساس لاكتساب المعرفة، بحيث تفرضها عليهم كـ "نظام معرفي". وهو يحدد هذا الأخير بأنه "جملة من المفاهيم والمبادئ والإجراءات تعطي للمعرفة في فترة تاريخية ما بنيتها اللاشعورية"⁽²⁾. ومن هنا، فإن الجابري يوحد بين (العقل) و(الثقافة)، شريطة أن ننظر إلى الثقافة من حيث هي، بحسب تعريف ادوارد هيربر لها، "ما يبقى عندما يتم نسيان كل شيء"⁽³⁾. ومن ثم،

(1) المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها - ص15.

(2) المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها - ص37.

(3) المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها - ص38.

فالعقل العربي "هو ماخلفته وتخلفه الثقافة العربية في الإنسان العربي، بعد أن ينسى ماتعلمه في هذه الثقافة...

إن مايتقى هو (الثابت) وماينسى هو (المتغير)... إن مايتقى هو ثوابت الثقافة العربية، هو العقل العربي ذاته" (1).

وإذا ما "حسم" الجاهري الأمر فيما هو "ثابت" وفيما هو "متغير" في الثقافة العربية، فإنه يطرح السؤال التالي: "وماذا بقي في الثقافة العربية منذ (العصر الجاهلي) إلى اليوم؟". ولما كان الكاتب المذكور يعتمد الأسئلة "الاستفزازية" (2)، فإنه يرى أن مثل السؤال الأخير ليس هو إلا "سؤالاً مسالماً، بل منوماً" (3)؛ مما يجعله يبحث عن سؤال آخر يصوغه كما يلي: "هذا السؤال (المقموع) هو: ماذا تغير في الثقافة العربية منذ (الجاهلية) إلى اليوم؟... سؤال يمكن قراءته هو الآخر بصيغة الاستفهام الإنكاري وسيكون له من المشروعية أكثر مما للسؤال الأول؟" (4) أما السبب الكامن وراء ذلك فيحدده الجاهري على النحو التالي، مستخدماً صيغة الجمع: "آية ذلك أننا نشعر جميعاً بأن امرئ القيس وعمرو بن كلثوم وعنزة... وابن عباس وعلي بن أبي طالب... والجاحظ والمبرد... والأشعري... ومن قبله الطبري... والفارابي... ومن بعد هؤلاء جمال الدين الأفغاني... نشعر بهؤلاء جميعاً يعيشون معنا هنا أو يقفون هناك أمامنا على خشبة مسرح واحد، مسرح الثقافة العربية الذي لم يسدل الستار فيه بعد، ولو مرة واحدة" (5). إذ "من من المثقفين (العرب) من يستطيع الادعاء بأنه... لم تعد له صلة مع أبطال خشبة المسرح العربي الخالد" (6).

إذاً، يتعين علينا أن نفهم من ذلك السؤال الأخير، "المقموع والإنكاري"، أنه لم يتغير شيء في مسرح الثقافة العربية. فهو هو بشخصه وزمنه ومكانه وجمهوره

-
- (1) المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها .
 - (2) المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها .
 - (3) المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها .
 - (4) المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها .
 - (5) المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها .
 - (6) المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها .

المتفرج، منذ أن أقيم في "قديم الزمن الجاهلي حتى مرحلتنا الراهنة". ويؤكد الجاهري على هذه الفكرة في موضع آخر، معلناً هذه المرة عدم وجود أي تمايز بين "شخصيات مسرحه العربي الخالد": "إن خشبة المسرح الثقافي العربي (الخالدة) مازالت تضم شخصيات من مختلف العصور وإن (الجمهور) العربي المثقف لا يشعر بأية مسافة زمنية تفصل هذه الشخصيات بعضها عن بعض أو تفصله هو عنها".⁽¹⁾ وإذا استعدنا مآقيره الجاهري - في ضوء تمييز لالاند بين العقل المكوّن والعقل المكوّن - فإنه يوصلنا إلى أن العقل العربي المتطابق مع العقل المكون هو تلك الثقافة العربية في "ثوابتها"، أي إلى أن العقل العربي المذكور هو ذلك المسرح الأزلي والأبدي، في آن. وبذلك، تتماهى الأزمنة وتتماثل في شخص هذا العقل! وقد عبر الجاهري بلسان عبد الوهاب بوحدية عن هذه الحال "الطريفة والمأساوية"، حيث يقول هذا الأخير بوضوح بنياني (نسبة إلى النبوية) حاسم: "فالنبوية جن يلبس الثقافة العربية، إذ في هذه الثقافة بنيات أزلية يجسب الكشف عنها بأي ثمن"⁽²⁾.

والآن، إذا كان العقل العربي مشخّصاً في الثقافة العربية ذات البنيات الأزلية والمسحاة على خشبة المسرح الثقافي العربي الخالد، ألا يغدو - والحال كذلك - من قبيل شقشقة ايدولوجية نغلة (فاسدة) أن يكون الجاهري قد رفض الأخذ بمفهوم "العقلية العربية" بعد تمييزها عن "العقل العربي"، كما مر معنا!؟ إن مايقدمه البنياني الجاهري بلسان البنياني بوحدية في خطابه عن "البنية الأزلية الخالدة"، يقف في وجهه بمثابة بنية مغلقة بإطلاق؛ مما يحول دون إتقانها درساً وبحثاً على نحو من الأنحاء، خصوصاً إذا وضعنا في الاعتبار أن الجاهري يرى نفسه منتبهاً إلى هذه "البنية" وما تجسده من ثقافة عربية؛ إلا إذا اعتبرناه منحدرًا من خارجها ومع ذلك ذا علاقة نخبوية بها، أو إذا رأينا فيه "مستشرقاً" بوسعه اختراقها بطريقة ما.



(1) المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها - ص334.

(2) المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها - ص53.

ويخطو الجابري خطوة أخرى أكثر جرأة وتشخصاً باتجاه "أزلية البنيات الثقافية العربية وخلودها"، حيث يحدد مايراه تحت عبارة "الزمن الثقافي". فهو - في ذلك - ينطلق من "أن (الزمن الثقافي) لا يخضع لمقاييس الوقت والتوقيت الطبيعي والسياسي الاجتماعي، لأن له مقياسه الخاصة"⁽¹⁾.

فإذا كان علينا أن نقر -بطبيعة الحال- بأن "الثقافة" ليست هي الاقتصاد والسياسة، مثلاً، وبأنها لا تُشتق منهما، كما تشتق "الصفراء من الكبد"، فإن ذلك يأتي من أن لها من الخصوصية الثقافية ما يجعل منها نسقاً معرفياً مستقلاً عن دينك الحقلين. بيد أننا حين نواجهها بمثابة نتاج بشري، اجتماعي بالضرورة، فإننا سنغدو أمام السؤال التالي: هل من المحتمل أن تحرر الثقافة، ولو للحظة، من أنها محمول لحامل اجتماعي (بشري)، لتغدو نشاطاً ثقافياً محضاً، دونما تشخص وتوضع؟ وبصيغة أخرى، يفصح السؤال عن سياقه الرئيس هنا: هل تُدرك الثقافة ثقافياً؟ ووفق هذا المنطوق، هل علينا أن نأخذ مأخذ الجدل ما يقدمه إلينا الجابري في موقفه الثقافي البنياني هذا، بعيداً عن الوضعية المركبة اقتصادياً وسوسيوثقافياً، التي نشأ هو فيها وتبلور بوصفه "مثقفاً ومنتجاً للثقافة"؟

والطريف أن الجابري - في موقفه من "الزمن الثقافي العربي" - يوظف فكرة فرويد عن "الوعي الباطن واللاشعور"، خصوصاً في الصيغة التي اكتسبتها على يد جان بياجيه، وهي "السيكولوجيا التكوينية". وهو - أي الجابري - إذ يفعل ذلك، فإنه يعمل على دفع فرويد باتجاه نزعة سيكولوجية مثالية ترى أن "اللاشعور لاتاريخ له"، وأنه - من ثم - يعوم فوق التاريخ لكونه "بطبيعته لايعترف بالزمن (الطبيعي)"⁽²⁾ أولاً، وأنه بصيغة "اللاشعور المعرفي العربي هو جملة المفاهيم

(1) المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها - ص39.

(2) المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها - ص41.

والتصورات والأنشطة الذهنية التي تحدد نظرة الإنسان العربي - أي الفرد البشري المنتمي للثقافة العربية - إلى الكون والإنسان والمجتمع والتاريخ... الخ⁽¹⁾ ثانياً. إن هذه العلاقة الاستنباطية بين مالاتاريخ له - وهو هنا الأصل - وماهو خاضع للتغير والتشخص التاريخيين، تعلن عن نفسها بوضوح بمثابة علاقة ميتافيزيقية بين مطلق إطلاقاً ونسبي إطلاقاً، أو بين بنية غدت شيئاً فشيئاً وبعد نشوئها مغلقة مطلقة وبنية أخرى ظلت منذ نشوئها نسبية.

وجدير بالتنويه إلى أن ذلك يكتسب لدى الجابري اتساقاً "منهجياً" محددًا، حيث يُنظر إليه في ضوء مقوله "النظام المعرفي"، التي يستعيرها من المعجمية الاصطلاحية لجان بياجيه وميشيل فوكو. فهو يعرف قائلاً: "النظام المعرفي في ثقافة ماهو بنيتها اللاشعورية"⁽²⁾، أي هو "اللاشعور الذي لاتاريخ له"، كما مر معنا توًّا. وإذا قلنا إن الثقافة - مرةً أخرى جابرياً - هي مايبقى عندما يتم نسيان كل شيء و"أن مايبقى هو ثوابت الثقافة العربية، هو العقل العربي ذاته"⁽³⁾، فإن مايبقى من الثقافة وما يميزها هو زمنها. وإذا أخذنا بعين الاعتبار الترابط.. بين ثقافة معينة وبنية العقل المنتمي إليها أصبح لزاماً علينا أن نقرر أن زمن بنية العقل المنتمي إلى ثقافة ماهو زمن هذه الثقافة نفسها، وبالتالي فإن زمن العقل العربي هو نفس زمن الثقافة العربية"⁽⁴⁾. إذاً، العقل العربي هو ثوابته. وعلى هذا الأساس، فهو يمثل مع "الثقافة العربية"، التي ينتمي إليها، أمراً واحداً، "على أساس أنهما

(1) المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها - ص 40-41. في هذا السياق، نود الإشارة إلى "الأطروحة الثانية" من "الأطروحات" التي وضعها ماركس. ففيها يعلن ماركس مايلي: "إن الجدال حول الواقع أو اللاواقع لفكر مايعزل نفسه عن الممارسة Praxis هو مسألة مدرسية (سكولائية)". (ضمن: Engels - L. Feuerbach u. der Ausgang d. klassischen deutschen Philosophie, Die tz Verlag Bln. 1960, S. 61).

(2) محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي - المعطيات المقدمة سابقاً، ص37.

(3) المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها - ص38.

(4) المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها - ص39.

مظهران لـ(بنية) واحدة" ⁽¹⁾ . وهذه "البنية" هي التي يساوى بينها وبين "النظام المعرفي" المستحكم في العقل العربي، سواء كان بنيانياً أم عرفانياً أم برهانياً، وفق "لائحة النظم"، التي يضعها الجابري ⁽²⁾ .

بناء على ذلك، يجد الجابري نفسه مقوداً باتجاه النتيجة التالية الحاسمة، على صعيد الثقافة العربية عموماً (ومعها العقل العربي)، تلك النتيجة التي يبدو أنه يقررها هو من موقع "نظرية المثل" الأفلاطونية و"أسطورة الكهف" المضمرة فيها:

1. "إن مايميز الثقافة العربية منذ عصر التدوين إلى اليوم هو أن (الحركة) داخلها لا تتجسم في إنتاج الجديد، بل في إعادة إنتاج القديم، وقد تطورت عملية الإنتاج هذه منذ القرن السابع إلى تكلس وتقوقع واجترار" ⁽³⁾ . وهذا من شأنه أن يعني أن "الثقافة العربية" بوصفها الإطار المرجعي للعقل العربي، نعتبرها ذات زمن واحد منذ أن تشكلت إلى اليوم، زمن راكد يعيشه الإنسان العربي اليوم مثلما عاشه أجداده في القرون الماضية... هو -أي الإنسان المذكور - لا يجد تمام ذاته، لا يشعر بالاستقرار ولا بحسن الجوار إلا باستغراقه فيه وانقطاعه له" ⁽⁴⁾ . وبصيغة تهشيم دلالات المصطلحات المستخدمة، يعلن الجابري: "تلك هي الخلاصة المجردة التي... علينا أن نثبتها ونرتفع بها إلى مستوى الحقيقة التاريخية، لابل الحقيقة العلمية، وسيكون ذلك بـ (التحليل الملموس للواقع الملموس)" ⁽⁵⁾ .

(1) المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها ص38.

(2) يقول الجابري (المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها ص37): "النظام المعرفي في ثقافة ماهو بنيتها اللاشعورية"، أي هو بنية العقل على اعتبار أنه والثقافة "مظهران لـ(بنية) واحدة"، كما ورد معنا في الشاهد الأسبق. وقد انتبه إلى ذلك عاطف أحمد في بحث له بعنوان "نقد العقل العربي: قراءة في "التكوين" و"البنية". ضمن (كتاب قضايا فكرية - الكتاب الخامس والسادس عشر، يوليو - يوليو 1995، ص63).

(3) محمد عابد الجابري: التراث والحداثة - دراسات ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، 1991، ص15-16.

(4) محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي - المعطيات المقدمة سابقاً، ص70.

(5) المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها - ص71.

2. إن تلك المعطيات المتأبئة على الشخص التاريخي، ضمن التصور الجاهري القائم على النقائص Antinomien ، تقود نزيرل أسطورة الكهف الأفلاطونية إلى ملاحظة يعبر عنها بـ (تداخل الأزمنة الثقافية) في فكر المثقف العربي، وذلك على الصعيدين المعرفي والإيديولوجي. "فعلى الصعيد المعرفي مازال المثقف العربي، كما كان منذ (العصر الأموي) يستهلك معارف قديمة على أنها جديدة، سواء كان مصدرها عربياً (خالصاً) أو كانت من (الدخيل) الوافدة. تلك كانت حالته بالأمس، وتلك هي حاله اليوم..."⁽¹⁾ .

3. وإذا كان الأمر كذلك، فإننا سنجد أنفسنا أمام "معطى" ينافح الأصوليون (السلفويون) الإسلاميون الراهنون من أجل تثبيت الاعتقاد بأنه محتمل التحقق والتموضع والتشخص (اجتماعياً وتاريخياً). هذا المعطى هو الذي يعلنه الجاهري، دون أدنى تيقظ لتهافته (أي المعطى) منطقياً تاريخياً. يقول الجاهري: "إن جميع الأقطار العربية قد عاشت بعداً (العصر الجاهلي) ذاك وما زالت تعيشه كجزء من تاريخها الثقافي"⁽²⁾ . أما كيف لهذه البعدية التاريخية أن تتحقق، فيجبنا الجاهري، هكذا وبالخط المشدد: "وهكذا يتحول حاضرننا إلى (معرض) لمعطيات ماضينا. فنعيش ماضينا في حاضرننا هكذا جملة واحدة، بدون تغاير، بدون تاريخ"⁽³⁾ .

ههنا، ينبغي التساؤل عما إذا كانت العلاقة بين الماضي والحاضر علاقة تجاور ميكانيكي أو تهيمن مطلق يقضي بنفي أحد الطرفين، أو تداخل مفتوح يتساوى فيه الطرفان ويتمثالان. أما نحن فلا نرى أن الأمر يتصل - أساساً - بواحدة من تلك الصيغ الثلاث، وإنما يتعلق بصيغة تعلن عن نفسها بمثابة تجادل بين الماضي والحاضر يجدد "الماضي" - بموجبه نفسه أمام ضرورة الإنصياح للآليات

(1) المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها - ص 45.

(2) المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها - ص 50.

(3) المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها - ص 47.

والخصوصيات التي يمتلكها "الحاضر"، إذا ما عمل على "التدخل" في الحاضر أو "التأثير" فيه أو "الثقافة" معه أو "الهيمنة" عليه. ومن ثم، فالماضي يُستعاد ولا يعاد، وذلك عبر سبب الموقف الدائم ومن موقعه؛ نعني "الحاضر" في بعده الرئيسين، المعرفي والإيديولوجي.

وإذا ما وصلنا إلى هذا "المنعطف اللاتاريخي" من "النظر اللاتاريخي" لدى الجاهري، فإننا نود الإشارة إلى طرف واحد من أطراف النقائض التي تخترق "المنظومة اللاتاريخية" التي نحن الآن بصدددها. فبالرغم من هجوم الجاهري الإيديولوجي - اللاتاريخي على الفكر العربي وعلى الثقافة العربية بموضعها "جثة هامدة"، نراه ينتزع منهما أحد رجاليها وهو ابن رشد، ليجعل منه - مع رهط آخر ينتمي إلى "الأندلس والمغرب" نسقاً معرفياً متميزاً عن كل الآخرين المنتمين خصوصاً لـ "المشرق العربي". والمسألة، هنا، ليست مسألة ابن رشد، بقدر ماهي مسألة من يمتلك منهجاً لاتاريخياً تجزئياً يطيح بابن رشد نفسه وبغيره من مثلي الفكر العربي والثقافة العربية. فالجاهري يتابع خطابه اللاتاريخي المنغمس في اغتراب عميق مع التاريخي المشخص، فيرى "أن الثقافة القومية، العربية الإسلامية... ليست ثقافة الماضي، بل هي (تمام) هذه الثقافة وكليتها"⁽¹⁾، وأن "زمن الفكر العربي الحديث والمعاصر زمن ميت أو قابل لأن يعامل كزمن ميت"⁽²⁾. لكن الكاتب نفسه، وليس غيره، وانطلاقاً مما قد يراه "رابطة انتماء حضاري واحد بين المغرب وأوروبا بحكم الجوار وغيره" أولاً، ومن أن "مرجعيتهم الأيديولوجية" تكمن - في أساسها الإيستيمولوجي - في الفكر الفوكوي وربما كذلك وبترجيح غير ضئيل الريناني ثانياً، نقول إن الكاتب نفسه يعود ليحدث شرحاً في تلك "البنيات الأزلية الخالدة التي تلبس الثقافة العربية"، معلناً أن هنالك

(1) محمد عابد الجاهري: التراث وتحديات العصر في الوطن العربي (ندوة) - مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1985، ص 46.

(2) محمد عابد الجاهري: الخطاب العربي المعاصر - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 178.

"ماهو غريب" على الثقافة المذكورة، يتحدث من هناك، حيث المغرب العربي (بحسب الخطاب الرسمي) والغربي (تاريخياً وجغرافياً وحضارياً): إنطلاقاً من "الفهم الرشدي للعلاقة بين السببية والإرادة الإلهية (ومن) المفهوم الخلدوني الشهير، مفهوم (طبائع العمران).. سينفتح المجال لذلك الحوار الأبدي بين العقل والتاريخ... الحوار الذي بقي غائباً ومغيباً في الثقافة العربية الإسلامية منذ بداية تشكلها كثقافة عالمية مع (عصر التدوين)" (1).

هكذا، إذاً يتضح الموقف بعجره وبجره. وإذا ماتسألنا، أخيراً، عن الأسباب التي يراها الجابري كامنة وراء ما جعل من "العقل العربي" و"الثقافة العربية" و"الزمن الثقافي العربي" بنيات ثابتة مغلقة في السابق واللاحق، تقتات ذاتها بذاتها ومن داخلها، على نحو مايفعل "نبات الفطر"، كما يعتقد البعض، فإننا سنجد مجموعة من الأسباب التي يشغل الاثنان التاليان منها - في ترسانة الجابري اللاتاريخية الجيوبوليتيكية هنا - دوراً ملحوظاً:

السبب الأول تجسده "خاصيتان أساسيتان في اللغة العربية... لاتاريخيتها وطبيعتها الحسية... إنها لغة لاتاريخية. إنها إذ تعلقو على التاريخ لاتستجيب لمتطلبات التطور" (2). أما السبب الثاني فيتمثل في أن "العلاقات في مجتمع رعوي هي علاقات انفصام. أما الاتصال فهو من خصائص مجتمع المدينة، ومن مميزات البيئة البحرية، أن الإتصال هو من خصائص أمواج البحر، وليس من خصائص

(1) محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي - المعطيات المقدمة سابقاً، ص571.

(2) محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي - المعطيات المقدمة سابقاً، ص86. إذا كانت اللغة العربية حقاً لاتاريخية، كما يرى الكاتب المذكور، فكيف يمكن القول بوجود "علل" لها، كما يتحدث ابن جني: "إعلم أن علل النحويين أقرب إلى علل المتكلمين منها إلى علل المخففين". (ص 488 من الجزء الثاني من كتاب: الخصائص). ويقول ابن جني على صعيد "الدليل اللغوي" انه "إذا دلّ الدليل، فإنه لايجب إيجاد النظر". (ص197 من المصدر المذكور). إن ماهو لاتاريخي - إذا ماوجد في ايدولوجيا الجابري - لاعلل له ولاأدلة عليّة عليه بالقياس إلى غيره! كيف، إذا، نأخذ قول ابن جني اللغوي؟!.

قطرات الغيث في الصحراء"؛⁽¹⁾ أي من خصائص البيئة (الأوربية - الغربية) وليس من خصائص البيئة العربية - الشرقية الشرقية.

ومن ضرورات هذا البحث أن نقف ملياً أمام تحديد الجاهري لـ "اللغة العربية"، وذلك في موقعه من مسألة "العقلية"، التي نحن بصددتها (وهنا نعرض للسبب الأول). في هذا وذاك، ينطلق الجاهري من مرجعيته الحاسمة التي اختارها، "المرجعية الأوروبية"، بتعبيره هو، مأخوذة على نحو لانتقدي. هاهنا، يعود الكاتب إلى (هردر) و(ادوارد سابير)، مستخرجاً منهما موقفه التأسيسي الايستيمولوجي لعلاقة اللغة بالفكر، ومن ثم بين اللغة العربية والفكر العربي. فهو يورد عن هردر القول "بأن كل أمة تتكلم كما تفكر وتفكر كما تتكلم"، وذلك باتجاه التأكيد على اللغة أولاً، أي يمكن القول مع هردر: إن اللغة "ترسم الحدود وتخط المحيط لكل معرفة بشرية"⁽²⁾.

ويعلق الجاهري على رأي هردر ذاك، كما يلي وبدعم من رأي سابير: إن تلك الملاحظات "لاتكذبها الأبحاث والدراسات الحديثة... يقول سابير، وهو باحث لغوي واثنولوجي، إن (لغة جماعة بشرية ما، جماعة تفكر داخل تلك اللغة وتكلم بها، هي المنظم لتجربتها...: إن كل لغة تحتوي على تصور خاص بها للعالم)"⁽³⁾.

وبعد أن يقرر الجاهري ذلك، بخنفة المتحمس لفكرة تبعية الفكر للغة، يلجأ إلى خطوة تالية يجعل منها "القشّة التي قصمت ظهر البعير". فهو في سبيل ذلك، لا يتورع عن تزوير الحقائق التاريخية. لقد كتب الرجل، شحداً ما يراه علاقة بين "القوالب النحوية المنطقية العربية بمقولات أرسطو التي يمكن اعتبارها مرتبطة باللغة اليونانية. فخلو مقولات أرسطو مما يقابل المصدر في لائحة المشتقات العربية يمكن تفسيره بكون المصدر يدل على الحدث، أي الفعل بدون زمان. وإذا ربطنا هذا

(1) محمد عابد الجاهري: بنية العقل العربي - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 241-242.

(2) محمد عابد الجاهري: تكوين العقل العربي - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 77.

(3) محمد عابد الجاهري: تكوين العقل العربي - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 76.

بمجال الفكر المجرد وجدنا أن نخلو مقولات أرسطو مما يقابل المصدر في المشتقات النحوية العربية له دلالة خاصة. ذلك أن المصدر عند النحاة هو ما يدل على فعل بدون زمان، هذا في حين أن العقلية اليونانية لاتستسيغ حدوث شيء خارج الزمان" (1) .

في هذا النص الأخير وبالعلاقة مع النص السابق عليه، نضع يدنا على ثلاث نقاط في الحقل الذي نحن فيه. أما الأولى فتجعلنا نضع بين قوسين المصادقية الجابرية الخاصة بأصول البحث العلمي ودقته التوثيقية واتساق النص المقدم، في حين تفصح الفكرة الثانية عن نفسها بالنزوع المركزي الأوربي الجابري؛ وأخيراً، تظهر الفكرة الثالثة وتعبّر عن نفسها بلحظة التفكير الذرائعي المراوغ لدى الجابري.

فإذا كنا - في نص سابق - قد شهدنا على أن الكاتب الجابري أخذ على عاتقه ألاّ يتناول العقل العربي من موقع الإقرار بوجود "عقلية" عربية فطرية وراسخة رسوخ البيولوجيا، فإننا -الآن- نكتشف أن شهادتنا هذه هي "شهادة زور". فالرجل يُحلّ نفسه من ذلك التعهد النظري، حيث يأخذ عملياً بما ينفيه هناك. فهو يتحدث عن "العقلية اليونانية (التي) لاتستسيغ حدوث شيء خارج الزمان". هاهنا، يفقد الكاتب "مصاديقته" و"شجاعته" الفكرية في طرح الأشياء بمسمياتها: نعم، الجابري ينطلق في كتاباته من المرجعية الاورباوية الاستشراقية (المركزية الاوربية)، التي تجد أحد أسسها الكبرى في مصطلح "العقلية" وفي الثنائية الجبرية بين "عقلية غربية - أوربية" و "عقلية لاغربية - شرقية". وهذا من شأنه أن يشكك في أن الجابري ينتج نصاً متسقاً بالمعنى المنطقي التوثيقي المخترق من معجمية أساسية موحدة.

(1) جورج طرابيشي: بين الخطاب السياسي العربي وزميله اليوناني السالف - جريدة الحياة، 14 شباط، 1996.

أما في النقطة الثانية، فإن محاولات الجابري تقديم كتاباته في "الفكر والعقل العربي" على أنها "تدشين عهد جديد" في تاريخ هذين الأخيرين وفي "عملية النهوض العربي" المطروح على بساط البحث العربي الراهن، توضع في موقعها الحقيقي وفي حدودها: إنها كتابات تندرج -فيما يخصنا منها في هذا البحث- في التأسيس الإبيستيمولوجي للثنائية الجبرية المنوه بها وفي إظهار أنها فصل المقال في التمييز بين الشرق والغرب (وكذلك بين المشرق والمغرب كما يتضح معنا على مدار مبحثنا هذا)، ومن ثم في الإلحاف على دونية الأول إزاء الثاني. هاهنا، تظهر بخطورة الفكر الجابري على الفكر العربي، لأنه يتحدث من داخله وباسمه. وسوف نلاحظ أن الحديث عن "عقلية يونانية لاتستسيغ حدوث شيء خارج الزمان" سيكرس من قبل الجابري بحديث عن "عقلية يونانية تكرس العدل والحرية والديمقراطية"، مقابل الحديث عن "عقلية عربية تستسيغ حدوث شيء خارج الزمان" و"تقوم على السطو والاستبداد".

إن هذا الذي يفصح عن نفسه في النقطة الثانية، يخصه الجابري لغوياً. وهنا، يبرز الحديث عن "عقلية لغوية عربية" و"أخرى لغوية يونانية". فإذا كانت اللغة، كما يقول هردر، "ترسم الحدود وتخط المحيط لكل معرفة بشرية"، و"تحتوي"، كذلك وكما يقول سابير، "على تصور خاص بها للعالم"، فإن "الفكر" المطابق لهذه اللغة يستمد تشخصه وتشكله منها وعبرها. وبذلك، تتحدد ضوابط الفكر واحتمالاته وآفاقه من موقع اللغة، بحيث تغدو هذه الأخيرة حاملاً ومحمولاً. والآن، إذا كانت اللغة اليونانية لاتستسيغ حدوث شيء خارج الزمان (فهي إذاً لغة تاريخية)، وكانت اللغة العربية تستسيغ حدوث شيء خارج الزمان (فهي إذاً لغة لاتاريخية)، فإن التقابل بين اللغتين المذكورتين يغدو تقابلاً بين التاريخ واللاتاريخ، بين التاريخي واللاتاريخي. ومن ثم وحيث كانت اللغة هي خط الفكر ومحيطه وتشخصه، فإننا نجد أنفسنا أمام ثنائية هي معقد المسألة عند السيد الجابري وتتحدد بالتقابل بين "الفكر اليوناني التاريخي" و"الفكر العربي اللاتاريخي".

والحق، إن الجاهري كان قد بث أفكاره هذه في مواضع مختلفة من كتاباته. فقد مرّ معنا، مثلاً، تحديده للغة العربية من حيث هي "لغة تاريخية وحسية"، ومن حيث "إنها إذ تعلو على التاريخ لاتستجيب لمتطلبات التطور"، على حد تعبيره هو. وإذا ما عدنا إلى فهم الجاهري للغة بوصفها ضابطاً ومشخصاً للفكر، أمكننا القول بأن "الفكر العربي اللاتاريخي والحسي إذ يعلو على التاريخ لا يستجيب لمتطلبات التطور". ولعلنا نطرح - في هذا السياق - السؤال المركب التالي تعبيراً عن مرارة الموقف وسخريته: هل ما قدمه الجاهري في كتاباته يدخل في "الفكر العربي"، وهل اللغة التي أنجز بها ذلك هي العربية أم أخرى، مثلاً الفرنسية؟

يقتضى، أخيراً، أن ننوّه إلى أخلاقية المراوغة الذرائعية، التي يلجأ إليها السيد الجاهري بغية سدّ ثغرة أو أخرى تواجهه في عمله. فلقد رأيناه يقارن "القوالب النحوية المنطقية العربية بمقولات أرسطو التي يمكن اعتبارها مرتبطة باللغة اليونانية". ولما كان ينطلق من مرجعية ثابتة في ذهنه هي "الأورباوية المركزية"، فقد تعين عليه - في سبيل الحفاظ على هذه المرجعية متسقة في كتاباته - أن يدلّل على أن المعطيات والوقائع موضوع بحثه تستجيب لها وتتصادق على مطالبتها المنهجية والنظرية. إن المصادرة على المطلوب دون تفحص لمعطيات البحث ذاته، هو ما يفعله الجاهري عملياً ويلصقه بآخرين نظرياً.

وقد انتبه إلى ذلك جورج طرابيشي، حيث لاحظ "أن ناقد العقل العربي يخذل قارئه: فهو يقارن بين مقولات أرسطو والقوالب النحوية العربية ليستنتج بأن العقلية اليونانية الممدوحة، بعكس العقلية العربية المهجورة... والحال أن المقارنة لاتصح إلا إذا جرت بين القوالب النحوية لكل من اللغتين العربية واليونانية. والحال أيضاً أنه لو كان لناقد العقلية العربية أدنى علم باللغة اليونانية لكان امتنع عن إجراء المقارنة التفاضلية لأن المصدر الدال على حدوث فعل في (لازمان) ليس موجوداً في اللغة اليونانية فحسب، بل هو أيضاً، على ما يفيدنا الاختصاصيون في هذه اللغة، قالب رئيسي من قوالبها النحوية"⁽¹⁾.

(1) المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها.

نعم، إن "الخداع" و"غياب التوثيق" و"المصادرة على المطلوب"، وغيره، تمثل عناصر في عملية تسويق مفهوم "العقلية" والدفاع عنه وتسويقه عربياً في مرحلة الإنهيارات والهزائم والاختراقات العظمى: إنها عودة مؤزرة للإيديولوجيا الجبرية الجيوبوليتيكية؛ مع الإشارة إلى أن المفهوم المذكور يأتي - في السياق الجابري - بصيغة محددة، هي التي أسس لها عتاة المستشرقين العرقين، وهي صيغة التقابل بين الشرق والغرب، العقلانية واللاعقلانية. أما الخصوصية الجابرية فتكمن، هنا، في جعل "الشرق" شرقيين، مشرقاً عربياً ينتمي إلى "الشرق القح" ومغرباً عربياً ينتمي إلى حضارة "العقلانية النقدية"، إلى "الغرب".

أما مايتصل بـ "السبب" الثاني لموقف الجابري من "العقل العربي والثقافة العربية والزمن الثقافي العربي"، على النحو المعني هنا، فلعلنا نقول اننا حتى إذا أخذنا بالقول - وهو قول إشكالي لعله متأثر جزئياً بآبن خلدون ومونتسكيو - بأن الجغرافيا الطبيعية (وخصوصاً وجود مناطق مائية أو غيابها) هي التي تحدد، على نحو حاسم، نمط الوجود الاجتماعي الاقتصادي وما ينطوي عليه من بنيات ثقافية وسياسية وأخلاقية سيكولوجية وغيرها، فإننا سنواجه بحقيقة تاريخية بسيطة تجعلنا نشكك في كيفية قراءة الأستاذ الجابري التاريخ العربي، سواء كانت خلفيتها ذات طابع منهجي قاصر واعتباطي أم ذات بُعد أيديولوجي ذي مصادر مركزية أوربية - فرنسية؛ تلك هي وجود مثل تلك "البيئة البحرية - النهرية - المائية" في قلب الدولة الأموية، التي ينطلق منها هو في ضبطه لمرحلة "التدوين"، كما في أطراف منها، إضافة إلى الامبراطورية العربية الإسلامية لاحقاً.

هكذا إذاً، تبدو عملية تهشيم العقل العربي عبر اختراقه في تاريخيته، أي في تحويله إلى مومياء فوق التاريخ.

ثانياً: في هذا المعقد من المسألة، يمكن ملاحظة أن ثنائية الجابري الميتافيزيقية الجديدة بين الإتصال والانفصال، والبحر والصحراء، تقود إلى القول بـ "حتمية

جغرافية عرقية" تحكم الحضارات البشرية وأنماط الحياة البشرية، وتوصلنا - من ثم - إلى الأخذ بـ "عقليات" مختلفة وثابتة، ومن ضمنها "العقلية العربية". ومن خصائص هذه الأخيرة أنها تقوم على "الرؤية البيانية (العالمية) للعالم - التي يحكمها - مبدآن...: مبدأ الانفصال ومبدأ التجويز"، ⁽¹⁾ إضافة إلى "مبدأ المقاربة". "وكما يجد مبدأ الانفصال أصوله وفصوله... في طبيعة البيئة التي تعكسها اللغة العربية...، يجد مبدأ التجويز الذي تكرسه الرؤية (العالمية) مايفسره في ذات البيئة.. وإذن فالمبدأ الذي يؤسس وعي سكان هذه البيئة لن يكون السببية ولا الحتمية بل سيكون: الجواز، كل شيء جائز... على أن مبدأ التجويز ليس إلا نتيجة لمبدأ الانفصال كما تكرسه البيئة الصحراوية في وعي سكانها" ⁽²⁾. ويوضح الكاتب المبدأ الثالث (المقاربة) من موقع مايسميه "علوم العرب في الجاهلية". فإذا كانت هذه الأخيرة متمثلة في "النجامة والقيافة، والفراسة والعيافة، والكهانة والعرافة" ⁽³⁾، فإن "وظيفة كل منهما إنما هي المقاربة، مقارنة طرفين بين بعضهما بعض (بحثاً عن) علامة وأمانة لاغير" ⁽⁴⁾، أي دون الوصول إلى "برهان". ذلك لأنه لا يوجد في "علوم العرب في الجاهلية" مكان لفكرة السببية بمعنى الاقتران الضروري بين الحوادث، لأن هذه (العلوم) مبنية على مجرد الاستدلال بالأمارات، والأمارة علامة على الشيء وليست علة ولا معلولاً" ⁽⁵⁾.

وبعد أن يكون الجاهلي قد "لخص" مادعاه "علوم العرب في الجاهلية" بغياب فكرة السببية والعلة (هكذا دون قصص تاريخي مشخص للنصوص الغزيرة الثرية والشعرية وغيرها المتحدرة من المرحلة المعنية وبعيداً عن ضبط مايسمى خطأً وقصوراً بالجاهلية ضبطاً تاريخياً وحضارياً)، فإنه ينتقل إلى الخطوة التالية، التي

(1) محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 239.

(2) المرجع السابق مع معطياته المذكورة سابقاً - ص 242-243.

(3) المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها - ص 245.

(4) المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها - ص 244.

(5) المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها - ص 247.

"يقصم بها ظهر البعير". فالرجل، وقد غابت عن ناظره ذهنه أن "هذا هو غير ذلك"، وأن مبدأ التباين الماهوي ذو طابع شمولي كوني، يعلن أن تلك الخطاطة "الجاهلية" أخذ بها "المتكلمون، بل البيانون جميعاً... أخذوها بدون وعي، بل استضمروها بصورة لاواعية"⁽¹⁾. وأخيراً وبحسب تلك الرؤية "الجغرافية العرقية القدرية"، يستخلص الجابري الخلاصة الشاملة التالية، حيث يعلن: "يتضح مما تقدم أن عالم المعرفة الذي تحمله معها اللغة العربية التي جمعت من (الأعرابي) يحكمه مبدأن:

مبدأ الانفصال ومبدأ اللابسيبية أو التجويز. أما آلية إنتاج المعرفة.. فيحكمها فعل عقلي واحد هو المقاربة. والجانبان، أعني ما يحكم الرؤية وما يحكم المنهج، مترابطان متكاملان. فالرؤية القائمة على الانفصال وعدم الاقتزان الضروري تجعل الجهد العقلي محصوراً في المقاربة بين الأشياء بعضها مع بعض لا يتعداها"⁽²⁾.

إن "أصول وفصول" الفكر العربي عامة تمكث في "بيئة صحراوية" تقوم حبات رملها على الانفصال، في حين أن "أصول وفصول" الفكر الغربي عامة تمكث في "بيئة بحرية" تفصح قطرات مائها عن نفسها بصيغة الإتصال. وإذا، فنحن علينا أن نفسر أفكار ورقة بن نوفل وقس بن ساعدة الإيادي وزهير بن أبي سلمى عبر "الانفصال"، الذي لا ينتج حالة تاريخية متصلة ومبدعة، في حين أننا نفسر آراء فرجيل واسخيلوس وهوميروس عبر "الانفصال"، الذي ينتج حالة تاريخية مبدعة أفضت إلى طاليس وفيثاغورس وديموقريط وارسطو الخ... كما علينا -إذا مادفعنا الفكرة الجابرية إلى استنتاجاتها - أن ننظر إلى عدي بن زيد العبادي والمرقس الأكبر وامرو القيس وغيرهم على أنهم، فكرياً، مماثلون لابراهيم النظام المعتزلي والفارابي وابن النحوي وأبي سليمان السجستاني وغيرهم لماذا؟ لأن "العلاقات في مجتمع رعوي هي علاقات انفصال"، ولأن "كائنات أرض الصحراء كائنات

(1) المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها.

(2) المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها.

سمائها: السماء صافية كالمرآة، ونجومها في الليل نقط بل ذرات، بعضها متناثر كالخصى وبعضها متقارب كحبات الرمل (المحرات) ولكن لكل منها كيانه الخاص⁽¹⁾!

إن هذه الرؤية اللاتاريخية المسطحة والبعيدة عن البحث العلمي الجاد، لا يكتفي صاحبها بإعلانها صالحة على صعيد ما يعبر عنه بالمصطلح الزائف تاريخياً ومعرفياً "الجاهلية"⁽²⁾ - رغم أن هذه الصلاحية هي ذاتها زائفة بسبب من أنها تنطلق من حتمية جغرافية عرقية-، بل يسحبها كذلك على التاريخ العربي اللاحق، الإسلامي ومابعده⁽³⁾. وعلى هذه الطريق، يكون الجابري قد انتبهك "قانون الهوية" وتاريخية الحدث الاجتماعي والتاريخي، ووضع الباحث في الفكر العربي تاريخاً وراهنأ أعزل من الأدوات المعرفية الناجعة أمام "موضوع بحثه"، الذي وإن ظل محافظاً على كونه "فكراً عربياً"، فإنه خضع لتحولات بنيوية عميقة ونوعية على امتداد الحقب التاريخية العربية.

والجدير بالملاحظة أن مسلك الجابري ذاك الإختزالي يقود إلى تهشيم الحدث التاريخي فيما هو عليه وفيما يجعل منه حدثاً مغيراً لأحداث أخرى. وهذا يعني أننا، مرة أخرى، أمام أوهام المثالية الفلسفية. ف"العقل العربي"، الذي حدده

(1) المرجع السابق مع معطياته المذكورة - ص 241-242.

(2) أنظر حول ذلك كتابنا: الفكر العربي في بواكيره وآفاقه الأولى - دار دمشق، دمشق، 1982، الفصل الخاص بـ "الجاهلية".

(3) يوضح الجابري موقفه من هذه "الحتمية الجغرافية- العرقية" في سياق حوار معه ضمن مجلة (الوحدة - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 159)، محاولاً إبعاد مسأله كونه القارئ والسامع من رأي أو انطباع يوحى به "احتقار" الكاتب لـ "الصحراء - الشرق" وبـ "تبجيله" لـ "البحر - الغرب"، على طريقة المستشرقين الناحين لحوا مركزياً أوروبياً: "إن عالم الصحراء طبيعة وسكانا وعلاقات... الخ هو عالم الانفصال كما بينت في الكتاب. أما عالم الشواطئ والجزر، عالم المياه والأمواج، عالم الأنهار الكبرى فهو عالم الإتصال: الإتصال العمودي (التراكم الحضاري) والإتصال الأفقي (المبادلات والمستعمرات..). وهناك في إطار هذه المقاربة إشارة توضيحية، وهو أن ربط الإتصال بـ (البحر) يوحى بفكرة (الموجة) أو التصور الموجي للظواهر... وفي جميع الأحوال فربط الإتصال بالصحراء لا يعني التقيص من الصحراء ولا من أهلها ولا من قدرات سكانها... فأنا ابن الصحراء.... ولولا معرفتي المباشرة بالصحراء لما اكتسبت تصوراً واضحاً عن الموضوع".

الكاتب بأنه "هو ماخلفته وتخلفه الثقافة العربية في الإنسان العربي، بعد أن ينسى ماتعلمه في هذه الثقافة، وبأنه - من ثم - الثابت الثقافي العربي مقابل المتغير الذي هو مأينسى"، يغدو -والحال كذلك- هو هو، من حيث نشأ إلى حيث انتهى، الآن. لكن هذا التصور الميتافيزيقي القائم على التلفيق بين ماهو فوق التاريخ (الثابت) وماهو ضمن التاريخ (المتغير)، يحمل تهافته في ذاته. أما هذا التهافت فيبرز حالما "تساءل حول شروط ميلاد العقل". إذ ما إن نفعل ذلك، "حتى لا يعود العقل نوعاً من الألوهية" أو الشيطانية. ومن ثم، فنحن "عندما نسأل العقل عن أصوله، فإننا نقحمه في التاريخ ونعامله، تواء على أنه ظاهرة بشرية، ومن ثمة، على أنه نسبي خاضع لشروط تاريخية معينة، متقلب بتقلب تلك الشروط. وبذلك فإننا ننتقل من مفهوم لاهوتي ميتافيزيقي عن العقل إلى شيء يخالف تمام الاختلاف: وأعني إلى تاريخ لأشكال الفكر العقلاني.... فما يطلق عليه المؤرخ عقلاً، هو أنماط معينة من التفكير".⁽¹⁾

إن جان بيير فرنان، الذي يلح في القول الأخير على تاريخية العقل، ينطلق خطوة أخرى إلى أمام، حيث يشخص تلك التاريخية ويحددها بما يرافقها ويخترقها ويندمج بها من حقول التطور التاريخي المختلفة. فالأشكال المتعددة من التمهيص والافتراض والاستدلال والبرهان والتطبيق التجريبي "تتوقف كذلك على المستوى التقني لتطور العلم، وعلى الأجهزة والأدوات العلمية التي وإن كانت تشكل بحق تجسيداً مادياً للنظريات، إنما ترتبط كذلك بالتاريخ التقني والاقتصادي للمجتمعات البشرية"، إضافة إلى التطور الاجتماعي والسياسي الثقافي. ويخلص فرنان إلى القول: "ليس في وسعنا، والحالة هذه، افتراض عقل خارج التاريخ... إن العقل محايث للتاريخ البشري في جميع مستوياته"⁽²⁾.

(1) جان بيير فرنان: العقل بين الأمس واليوم - تعريب عبد السلام بنعيد العالي، ضمن مجلة (الوحدة - السنة الثالثة، العدد 26-27/ تشرين الثاني وكانون الأول 1986، ص 167).

(2) المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها.

إن الجاهري إذ يصوغ "عقله العربي" ومن ثم "ثقافته العربية" من مطلق إطلاقاً (الأول) ومن نسبي إطلاقاً (الثانية)، فإنما يكون قد رفع أزمة الفكر العربي المعاصر إلى مستوى جديد من اللاتاريخية، تلك اللاتاريخية التي وإن تحددت بنفي تاريخية ذينك الفريقين إلا أنها تعتاش على أزمتهما وتستمر بفضل من يكرسها من الكتاب والمثقفين والمفكرين العرب وغيرهم؛ والجاهري واحد منهم.



2

كان لمسألة "القراءة من الداخل" - كما لوحظ في موضع سابق من هذا المبحث - دور مرموق في إبراز جوانب الاضطراب والتهافت في "المنهج" الجابري. لقد برزت المسألة بنحو عام، وتبرز الآن بنحو خاص. وكان السؤال المركزي قد أفصح عن نفسه بالصيغة التالية: كيف يتمكن الباحث المعاصر من دراسة حدث تاريخي أو تراثي منصرم؟ أما السؤال الآخر ذو البعد الخصوصي فيمكن، الآن، صوغه كما يلي: كيف تتحدد العلاقة بين باحث معاصر وموضوع بحث تاريخي أو تراثي يُعلن أنه قطعي ومغلق.

إن خصوصية الموقف في السؤال الأخير تقوم على تصور طرفيه (الباحث وموضوع بحثه) من حيث هما حالتان متكافئتان بنيوياً ووظيفياً. أما التكافؤ هذا فيتضح من موقع التأكيد على أن الطرفين المذكورين كليهما قطعيان ومغلقان. فإذا كان الحدث التاريخي أو التراثي العربي يمثل بنية ناجزة بدءاً ونهاية، فإن أدوات البحث المنهجية - مبلورة هنا في البنيانية - تكررُ سها، بعد أن تكون هي اختلقتها. إن ظهور الفريقين بمظهر التكافؤ والإتساق يأتي من واحد منهما، هو الباحث بأدواته المعنية. فإذا كان "العقل العربي" قد تحدد بنية ووظائف ودلالات وآفاق حيث تكون في نطاق جغرافيا صحراوية قطعية السمات والخصائص الطبيعية "الفطرية"، فإن "الفضل" في ذلك يعود إلى المخيلة البنيانية. ولكن الأمر يظل، بفضل ذلك، في حدود طرفين متناغمين لا يثيران مآثره الموقف السابق من تناقض واضطراب شكليين.

ويتضح الأمر أكثر، إذا تناولنا تصور الجابري حول مفهوم "الهوية العربية". هاهنا، يثني الكاتب على آرائه اللاتاريخية المهيمنة على كتاباته، ولكن بصيغة الخصوصية التي يمتلكها هذا المفهوم. فمن طرف أول، يلح على الثنائية الميتافيزيقية بين المطلق والنسبي والثابت والمتغير؛ ومن طرف آخر، يرى أن "التطور" الذي

يحدث ولا يمكن التكرار له، يتحدد بـ"ضرورة" إعادة النظر في العناصر المكونة لتلك "الهوية" في جانبها الإطلاقي، الثابت. يقول الجابري: "الهوية العربية هوية مكتملة وثابتة، ولكن التجارب والتحديات تجعل من الضروري بين حين وآخر إعادة ترتيب عناصر هذه الهوية...".⁽¹⁾

يتحدد "الجديد" في هذا التصور الجابري في أن صاحبه لا يغلق باب "التطور" في وجه العرب، خصوصاً منهم مَنْ ينتمي إلى "المشرق العربي". وأهمية هذا الجديد تبرز، على نحو خاص، إذا ما قارننا مفهوم "الهوية العربية" هذا بالمفهوم الجابري الآخر "العقل العربي". فهذا الأخير، كما اتضح معنا من الفقرة السابقة ومن موقع الشواهد الجابرية، "هو ثوابت الثقافة العربية"، كما أن "ما يبقى من هذه الثقافة العربية هو زمنها". وعلى هذا، فـ "الثقافة العربية بوصفها الإطار المرجعي للعقل العربي، نعتبرها ذات زمن واحد منذ أن تشكلت إلى اليوم، زمن راكد يعيشه الإنسان العربي اليوم مثلما عاشه أجداده في القرون الماضية"⁽²⁾.

هاهنا، يضعنا الجابري أمام بعد واحد لـ "العقل العربي"، هذا البعد الذي يجسد - هنا - خياراً واحداً وحيداً للنظر إلى "عقله" المذكور. واللافت في ذلك أن الكاتب إياه يبرز - في تصوره هذا - التصور السلفوي الإسلامي لـ "العقل الإسلامي". فإذا كان هذا التصور يعتبر "العقل الإسلامي" بنية ذهنية أفصحت تاريخياً عن نفسها، بصيغة انحدارها من الأعلى إلى الأدنى، فإن "عقل" الجابري - كممثل للثقافة العربية في ثوابتها - ليس هو ثقافة الماضي، بل هو تمام هذه الثقافة و"كليتها"⁽³⁾؛ مما يعني أن زمن هذه الثقافة وذاك العقل الكامن وراءها هو زمن واحد، زمن الركود، في حين أن زمن ذلك "العقل الإسلامي" ينقسم على الأقل إلى حقبتين، حقبة القمة وحقبة الانحدار.



(1) حوار مع الجابري ضمن مجلة (المنابر اللبنانية - عدد 11 عام 1987) - عن مجلة الوحدة - عدد 43 أبريل 1988، ص 185.

(2) محمد عابد الجابري - تكوين العقل العربي، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 70.
(3) محمد عابد الجابري - التراث وتحديات العصر - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 46.

ذلك ما يتصل بـ "العقل العربي" الجابري. أما ما يميز بينه وبين "الهوية العربية"، حسب تصور الجابري، فيعلن عن نفسه بصيغة الشرخ الشكلي، الذي يظهر في العلاقة بين الثابت المطلق والمتغير النسبي ضمن تلك "الهوية". والآن، إذا اعتبرنا، نحن من طرفنا، أن القول بوجود "تجارب وتحديات متغيرة" إلى جانب "هوية مكتملة وثابتة"، صيغة سلبية قاصرة من صيغ الإقرار بزيف القول بـ "مطلق مكتمل وثابت" وبإخفاق السجالات عنه، فإن السؤال التالي يفرض نفسه على "صاحب الخطاب الجابري": إذا كانت الهوية العربية مكتملة وثابتة (منذ متى؟)، أي متحققة في تمامها وكما لها في لحظة ما يختارها هو، فكيف علينا أن نفهم القول بـ "ضرورة إعادة ترتيب عناصرها"، في ضوء "التجارب والتحديات"؟ ثم، هل مرّ العرب في لحظة ما هي التي يختارها بـ "نوع خاص من التجارب والتحديات" امتلك القدرة على أن يجبّ ما يمر عليهم لاحقاً من "تجارب وتحديات" أخرى؟ بل، هل كانت التجارب والتحديات والأحداث والمواقف والآراء الخ... التي مرّ بها العرب في القرن الثاني للهجرة - وهو عصر التدين - والتي أفضت إلى عملية صوغ "الهوية العربية"، أكثر عمقاً وشمولاً وخطورة وكونية من التجارب والتحديات الخ التي يواجهها العرب الآن وعشية الانتقال إلى القرن الواحد والعشرين؟

وإذا كان الجواب عن تلك التساؤلات يحمل - في عمقه - تأكيداً على أننا نحن العرب الآن ربما نعيش التحديات الأكثر خطورة وتأثيراً وعمقاً في حياتنا بسبب الانهيار الشامل للمشروع النهضوي العربي وتعاظم المشروع الصهيوني الأميركي عربياً وعالمياً، فكيف تبقى "الهوية العربية مكتملة وثابتة"، إلا من إمكانية "إعادة ترتيب عناصرها" تحت ضغط "التجارب والتحديات" المتجددة في "التاريخ العربي"؟ وحيث يقتصر الأمر على "إعادة ترتيب" الهوية المذكورة، فإن السؤال المركب التالي يطرح ذاته: ماهي تلك العناصر - المكتملة والثابتة - المكونة

لـ"الهوية العربية"؟ وإذا علمنا - من الجابري نفسه - أنها (أي العناصر) لا تخرج عن كونها عناصر "الثقافة العربية في ثوابتها" وأن هذه الثقافة هي "العقل العربي"، وأن الثقافة المذكورة، بوصفها الإطار المرجعي لذلك الأخير، هي ذات زمن واحد منذ تشكلها هو "زمن الركود"، فما الغاية - والحال كذلك - من الحديث عن "إمكانية أو ضرورة إعادة ترتيبها بين حين وآخر"؟

إن الجابري الذي يلجأ - في موضوعته عن "العقل العربي ذي الزمن الراكد" - إلى القول بقطب واحد أو غير قابل للاختراق، على نحو ما ومهما كان هذا "النحو"، يعلّق هذه الموضوعية تعليقاً ما حيث يعلن موضوعته الأخرى حول "الهوية العربية المكتملة والثابتة" وضرورة إعادة ترتيب عناصرها بين حين وآخر استجابة للتجارب والتحديات". وإذا ما اعتقد (أي الجابري) أنه - في هذه الموضوعية الأخيرة - يجيب عن مسألة "الثابت والمتغير"، فإنه يقع في وهم منطقي وأيديولوجي. فنحن في هذه الموضوعية، كما في تلك، نقف أمام حالة أساسية واحدة، هي ميتافيزيقا المطلق والمغلق. وما القول بـ "ضرورة إعادة ترتيب عناصر هذا المطلق بين حين وآخر..." سوى صيغة خجلى من صيغ نزعة تليفقية تعمل على إخفاء تشقّق مصداقية القول بذلك المطلق المغلق.

والملفت الطريف أن برهان غليون، صاحب "اغتيال العقل"، يثني على المفهوم الجابري حول "العقل العربي"، معتبراً أن هذا الأخير يأتي مصادقةً على القول بـ "بنية تقليدية مغلقة وثابتة". فهو يعلن أن الجابري يقدم "البرهان الساطع والقاطع على استمرار هذه البنية التقليدية التي تكونت منذ القرن الثاني للهجرة... ولعل مفهوم العقل العربي نفسه كماهية ثابتة، تتكون وتبقى وتستمر، وتتجاوز الزمان والمكان، يقدم بذاته التفسير المطلوب" ⁽¹⁾

إن مثل هذه المصادقة على وجود "ماهية ثابتة تتجاوز الزمان والمكان" من

(1) برهان غليون: الاجتماع السياسي للحركة الإسلامية - محاولة للفهم والتفسير، ضمن مجلة (قطايا فكرية) - الكتاب الثالث والرابع عشر، القاهرة 1993، ص 369.

شأنها أن تدعم القول بوجود "عقل خارج التاريخ" وفقاً للاعتقاد بوجود "مبادئ عقلية وضعت مسبقاً وبصفة نهائية"، على حد تعبير جان بيير فرنان. من هنا، يصح -أخيراً- أن نتساءل بحق: من أين يستمد الجابري، إذاً، مسوغات دعوته "لتدشين عصر تدوين جديد" في "الثقافة العربية"، التي تكون -بشوايتها- "العقل العربي"؟! هكذا وعلى ذلك النحو، نتبين أن آلية التفكير المنهجي لدى الجابري، لم تستجب لـ "رغبته الذاتية" في درء مخاطر الوقوع في القول بـ "عقلية عربية". فلقد قادت، حقاً وفعلاً، إلى هذا القول. وفي هذه الحال، هل علينا أن نفهم ذلك بمثابة تعبير عن التناقض بين "الرغبة الذاتية" للكاتب وبين نمط تفكيره الذي تكون بوعيه ودون وعيه؟ إن مثل هذا التفسير وارد ومحتمل. ولكن تفسيراً آخر قد يكون - كذلك - وارداً ومحتملاً، وهو أن التناقض المذكور مصطنع وملفّق لمقاصد ايديولوجية، هي: القول بشيء، والعمل بشيء آخر.



الفصل السادس

"الثقافة - الفلسفة العربية" بحامل اجتماعي تاريخي

"غير عربي - يوناني"

إن الخطوة "المنهجية"، التي أبحر بها الجابري باتجاه التأسيس لاختراق جدلية الداخل والخارج، والتأثير والتأثر، والذات والآخر، والتي أتينا على بعض مظاهرها لديه، نواجهها - بكيفية فوضوية - على صعيد العلاقة بين الثقافة "العربية" والثقافة اليونانية في العصور الوسطى العربية الإسلامية. فالرجل يكرس جهوده - بادئ ذي بدء - باتجاه تفصي الخصوصية في كلتا الحضارتين اليونانية والعربية الإسلامية، فيتبين له مايلي: "إذا جاز لنا أن نسمي الحضارة الإسلامية بإحدى منتجاتها فإنه سيكون علينا أن نقول عنها إنها (حضارة فقه)، وذلك بنفس المعنى الذي ينطبق على الحضارة اليونانية حينما نقول عنها إنها (حضارة فلسفة)" (1).

ولكن الكاتب يقفز خطوة أخرى، بعد تلك التي أوجد بموجبها تقابلاً وتجاوزاً بين الحضارتين المذكورتين. هذه الخطوة تقوم - هكذا ببساطة - على إعادة اللقاء بل على المزوجة بين هاتين الحضارتين من موقع واحدة منهما هي الحضارة العربية الإسلامية. وقبل أن نأتي على هذه "المزوجة"، ينبغي ضبط ذينك "التقابل والتجاوز" بين الفريقين المذكورين. فالحضارة العربية الإسلامية، التي تسمى بمنتجها (الفقه)، يحدد الجابري الثقافة التي أنتجتها، أي الثقافة العربية، على النحو التالي:

"(الثقافة العربية) - هكذا بين قوسين يضع الكاتب العبارة: تميزني - بوصفها الإطار المرجعي للعقل العربي، نعتبرها ذات زمن واحد منذ أن تشكلت إلى اليوم، زمن راكد يعيشه الإنسان العربي اليوم مثلما عاشه أجداده في القرون الماضية،

(1) محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 96.

يعيشه دون أن يشعر بأي اغتراب أو نفى في الماضي".⁽¹⁾ ذلك لأن "العربي حيوان فصيح، فبالفصاحة وليس بمجرد العقل تتحدد ماهيته"⁽²⁾، تلك "الفصاحة" التي ترتكز إلى لغة لها، بتعبير الجابري "خاصيتان أساسيتان...: لاتاريخيتها وطبيعتها الحسية"⁽³⁾. ولما كانت هذه اللغة العربية "لا تتوفر على الأدوات والآليات الضرورية للتفكير، فهي ليست لغة ثقافة وفكر: خط التشديد مني - ط. تيزيني"⁽⁴⁾. أما الثقافة الأوربية فتأسس على العلم والفلسفة، ومن ثم على "العقل العقلاني - العلمي". وعلى هذا الأساس، إذا كانت "الرسالة" للشافعي قد شرعت للعقل الفقهي خصوصاً والعقل العربي بعامة⁽⁵⁾، وكان هذا العقل قائماً على كونه لا ينتج إلا من خلال إنتاج (أصل) آخر⁽⁶⁾، فإن "قواعد المنهج" لرينيه ديكارت هي التي أسست للفكر الفرنسي خاصة وللعقلانية الأوربية الحديثة عامة، المؤسسة⁽⁷⁾ - هي بدورها وضمن مفهوم التقدم "الأوربي" القائم على استمرارية تاريخية"⁽⁸⁾ - على الفلسفة والعلم. ثم، إذا كان "ماندعو (الفلسفة الإسلامية) لم تكن (قراءة متواصلة ومتجددة باستمرار لتاريخها الخاص)"، فإن الفلسفة اليونانية كانت كذلك، أي قراءة متواصلة ومتجددة باستمرار لتاريخها الخاص⁽⁹⁾ وبصيغة مكثفة، يتحدد الخطاب الجابري - على هذا الصعيد - بالإنطلاق من أن الفكر الأوربي يفصح عن نفسه بعنصري العقلانية والتقدم التاريخي، في حين تتم عملية الإفصاح هذه بالنسبة إلى الفكر العربي بعنصري الفقه والركود التاريخي. إن دينك التقابل والتجاوز يفضيان - في ضوء هاجس المقارنة الميتافيزيقية

-
- (1) محمد عابد الجابري: المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها - ص70.
 - (2) محمد عابد الجابري: المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها - ص75.
 - (3) محمد عابد الجابري: المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها - ص86.
 - (4) محمد عابد الجابري: المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها - ص80.
 - (5) أنظر محمد عابد الجابري: المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها - ص100.
 - (6) أنظر محمد عابد الجابري: المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها - ص105.
 - (7) أنظر محمد عابد الجابري: المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها - ص100.
 - (8) محمد عابد الجابري: المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها - ص43.
 - (9) محمد عابد الجابري: نحن والراث - المعطيات المقدمة سابقاً - ص34.

بين... وبين ومن ثم في ضوء مركزية أوربية مشروطة بميتافيزيقا التماثل والتماهي بين مركز وأطراف - إلى التعارض والتناقض المعرفي والقيمي بين طرفي المعادلة (الثقافة العربية ومعها العقل العربي والثقافة الأوربية ومعها العقل الأوربي)، تلك المعادلة التي يُحتزل طرفاها هذان إلى واحد منهما تُقاس به أحوال الثاني وتُراز: "إن "الفصاحة" دون "العقل؛ إذ إنها، بوصفها جوهر "الثقافة العربية"، ذات زمن راكد منذ أن تشكلت إلى اليوم (ولعلنا نضيف: حتى أتى من يحركها ويعطيها زمناً جديداً متحركاً). أما "العقل الأوربي" المصوغ بـ "العلم الأوربي" والثاوي وراء الثقافة الأوربية، فهو "في مقدمة العناصر المرشحة" لتفسير عملية "التقدم" في "التجربة اليونانية والتجربة الأوربية الحديثة"، أي "في أوربا ابتداء من القرن الخامس عشر"⁽¹⁾. وإذا، "إذا كان مفهوم العقل في الثقافة اليونانية والثقافة الأوربية الحديثة والمعاصرة يرتبط بـ (إدراك الأسباب) أي بالمعرفة...، فإن معنى (العقل) في اللغة العربية وبالتالي في الفكر العربي يرتبط أساساً بالسلوك والأخلاق... ولكن فرق كبير بين الاتجاه من المعرفة إلى الأخلاق والاتجاه من الأخلاق إلى المعرفة. في الحالة الأولى، وهي حالة الفكر اليوناني - الأوربي، تتأسس الأخلاق على المعرفة، أما في الحالة الثانية، حالة الفكر العربي، فتتأسس المعرفة على الأخلاق"⁽²⁾.

ولندقق في الفكرة التالية، التي تمثل بالنسبة إلى التمايز القطعي بين "العقل العربي" و"العقل الأوربي"، حسب الجابري، المعقد الحاسم: "إن النظرة المعيارية نظرة اختزالية، تختصر الشيء في قيمته، وبالتالي في المعنى الذي يضيفه عليه الشخص (والمجتمع والثقافة)... أما النظرة الموضوعية فهي نظرة تحليلية تركيبية"⁽³⁾.

(1) محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي - المعطيات المقدمة سابقاً، ص335.

(2) محمد عابد الجابري: المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها - ص29-30.

(3) محمد عابد الجابري: المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها - ص32.

لابد من القول، هنا، بأن السيد الجابري يسلك مسلكاً وِعراً وربما مفعماً بالشبهات، وإن لم يكن هو يظن (ضمناً) أن مسلكه هذا قد هُيء له بأفلام مجموعة من المستشرقين الأوروبيين، أمثال فكتور كوزان وارنست رينان⁽¹⁾. فالتحدث عن "عقل عربي - معياري اختزالي" و"عقل أوربي - موضوعي تحليلي تركيبي"، شأن من شؤون نزعة مركزوية أوربية مقبلة ونغلة (فاسدة) غدا أمرها مفتضحاً على الصعيدين العلمي والبحثي والإنساني. وسوف تبين فساد هذه النظرة الموهلة في إيديولوجيتها الزائفة، لدى داعيتها الجابري، مرتين، مرة حين وقف في وجهها مفكرون أوروبيون صارمو الإلتزام العلمي وذوو نزعة إنسانية، (مثل S.Munk)، ومرة حين يظهر لنا الجابري - في ذلك - متلاعباً بشواهد مأخوذة عن الرازي وجابر بن حيان، ومبتسراً لنا؛ إضافة إلى إسائته تأويلها، بحيث صادر على النتيجة المطلوبة سلفاً: أن يجعل من النص الرازي والآخر الحياني تكريساً لوهمه بأن العقل العربي "معياري" وليس ذا نسيج "موضوعي"⁽²⁾؛ محققاً - بذلك - ماأشار إليه أحد محاوره (وقد أتينا على ذلك من قبل) وما يمكن إضافته الآن، وهو أنه انطلق، في تفكيره وبرهنته والنتائج التي توصل إليها، من الفكر الفلسفي الغربي في نزوعه إلى التمرکز على الذات.

إن ذلك التعارض بين كلتا البنيتين العربية والأوربية تعارضاً مكرساً على نحو بنياني، يجد نهايته على يد الجابري، حين يأتي على تحديد موقع "الفلسفة العربية الإسلامية" من الفلسفة اليونانية. ههنا، ينحل التعارض المذكور بين الفريقين، ليحل محله غمط من الإلحاق البنيوي والتاريخي لتلك بهذه. وفي هذا الحال، نواجه

(1) أنظر، خصوصاً، كتابي هذا الأخير: "تاريخ اللغات السامية"؛ و"ابن رشد والرشدية". ويتحدث سعد الدين إبراهيم عن أن الإنطلاق من وجود عقل عربي ذي كيان ميتافيزيقي ثابت خدام (بمثال) مقولة يوردها المستشرقون والصهاينة. "ضن ندوة حول "نقد العقل العربي" - مجلة المستقبل العربي 1984/12، ص 138.

(2) أنظر ماكتبه حول ذلك: جورج طرابيشي - إفتار العقل الفلسفي العربي على يد الجابري، ضمن جريدة (الحياة - 1993/2/24، ص 18).

الجابري وقد أمعن في اختراق التاريخي والمنطقي، والعمومي والخصوصي، والداخل والخارج: "إن الثقافة العربية لم تكن في الواقع مجرد حلقة وصل بين الثقافة اليونانية والثقافة الأوروبية الحديثة، بل لقد كانت بالفعل إعادة إنتاج للثقافة اليونانية" ⁽¹⁾.

ويخصص الجابري ذلك فلسفياً، فيرى أن "ماندعوه بـ (الفلسفة الإسلامية) لم تكن (قراءة متواصلة ومتجددة باستمرار لتاريخها الخاص)، كما كان الشأن بالنسبة للفلسفة اليونانية، وكما هو الحال بالنسبة للفلسفة الأوروبية منذ ديكرات إلى اليوم، بل إن الفلسفة في الإسلام كانت عبارة عن قراءات مستقلة لفلسفة أخرى هي الفلسفة اليونانية، قراءات وظفت نفس المادة المعرفية لأهداف أيديولوجية مختلفة متباينة". ⁽²⁾

لعلنا نلاحظ أن الجابري، الذي يهاجم ما يدعوه "قراءات سلفية" يُدرج فيها "السلفية الدينية"، مرجعيتها العربية الإسلامية و"السلفية الإشتراكية"، مرجعيتها الأوروبية و"السلفية الماركسية"، مرجعيتها الأوروبية كذلك، يعود ليحتم أمام مرجعيته "الخاصة الأوروبية"، بكل إجلال وتфан، وربما بشيء من الشعور المضر بعقدة الخواجا. إن الثقافة الأوروبية تاريخاً وراهنياً (ومن ضمنها الفلسفة الأوروبية) هي النموذج الذي لا يحيد عنه قيد أنملة، بحيث إن مالا ينضوي في حقله، ينظر إليه على أنه واحد من هوامشه بوصفه هو مركز العالم. وعلى هذا، فإن ما يرد بقلم الجابري من حديث عن "ثلاث حضارات" مارس أصحابها "التفكير النظري العقلاني"، وهم العرب واليونان وأوروبا ⁽³⁾، لعلنا نلاحظ له بـ "البنية الخفية الحاسمة" للنص الجابري، ويشكل - من ثم - عبئاً عليه. فحديث الرجل عن هؤلاء الفرقاء الثلاثة يرتد إلى واحد منهم، هو اليوناني الأوربي أو الأوربي وريث اليوناني. أما إدخال العرب بوصفهم فريقاً آخر هنا، فلا معنى له ضمن سياق

(1) محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 48.

(2) محمد عابد الجابري: نحن والراث - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 34.

(3) أنظر: محمد عابد الجابري - تكوين العقل العربي، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 17.

الحديث عن "عقل يوناني أوربي قائم على الموضوعية والتحليل والتركيب" مقابل "العقل العربي المعياري الاختزالي". ومع ذلك، يرى رهط من الباحثين أن منطلق الجابري ذاك حول "الحضارات أو الثقافات الثلاث ذات التفكير النظري العقلاني" هو بالأساس خاطئ تاريخياً وزائف منطقياً. ذلك لأنه (أي المنطلق) يفضي إلى القول بـ "مركز حضاري متوسطي" يختزل حضارات وثقافات العالم برمتها، مُطيحاً - بذلك - بالحضارات التي نشأت في أفريقيا وآسيا، ومنها بشكل خاص الحضارات الصينية والهندية واليابانية.⁽¹⁾

ويمكننا - في ضوء ماسبق - ملاحظة أن نمطاً من ايديولوجيا التماثل الماهوي يضبط تفكير الجابري (الأورباوي، بتعبيره). وعملية الضبط هذه لعلها تبرز، هنا، في النقاط العقدية التالية:

1. الثقافة العربية هي، في جوهرها أو في أحد تعبيراتها الجوهرية، إعادة إنتاج للثقافة الأوروبية.
2. إن ماندعوه بـ "الفلسفة العربية - الإسلامية" - وهي أحد أوجه الثقافة العربية - ليس إلا قراءات مستقلة للفلسفة الأوروبية.
3. الثقافة العربية (ومن ضمنها الفلسفة العربية الإسلامية) برزت، من حيث هي، في صيغة القراءة للثقافة الأوروبية، دوغما حديث عن حامل اجتماعي عربي لها استنبتها وطبع وشمه عليها، أي دوغما كلام على ما يجعل من هذه الثقافة قراءة عربية لتاريخها الخاص.
4. "الفلسفة العربية الإسلامية" عبارة فاسدة منطقياً، لأنها تمثل اختراقاً منطقياً وأنطولوجياً لجذلية الموضوع والذات، والحامل والمحمول.
5. "الفلسفة العربية الإسلامية"، كجزء من "الثقافة العربية"، لم تكن قراءة متواصلة ومتجددة باستمرار لتاريخها الخاص، "كما كان الشأن بالنسبة للفلسفة اليونانية".

6. "الفلسفة العربية الإسلامية"، كجزء من "الثقافة العربية" ذات الحقل

(1) يعتبر الجابري أن "الفكر الفلسفي المعاصر... أوربي في (جنسيته) ومضمونه". (لحن والترات - المعطيات المقدمة سابقاً، ص56).

العربي، لم تمتلك "مادتها المعرفية"⁽¹⁾ الخاصة "الحية المتطورة"، فوجدتها في الفلسفة اليونانية (ذلك لأننا إذا نظرنا إليها - أي الفلسفة العربية الإسلامية - من زاوية محتواها المعرفي - العلمي والميتافيزيقي - ... وجدناها عبارة عن آراء وأقوال مكرورة... والنتيجة هي الحكم عليها بالعقم)⁽²⁾.

7. "الفلسفة العربية الإسلامية"، كجزء من "الثقافة العربية"، ينبغي أن يُنظر إليها في ضوء أيديولوجي فحسب، دون النظر إليها كمادة معرفية مزعومة: "أما إذا نظرنا إليها من زاوية المضامين الإيديولوجية التي حملتها، فإننا سنجد أنفسنا إزاء فكر متحرك، أمام وعي متموج مشغول بإشكاليته زاحر بتناقضاته"⁽³⁾؛ وهذا على التقيض من الفلسفة اليونانية، التي كان "المحتوى المعرفي والمضمون الأيديولوجي (فيها) يتطوران في الجملة معاً"⁽⁴⁾ ويوسع الجابري ثنائه هذه حول المعرفي والأيديولوجي في الفلسفة العربية الإسلامية، قائلاً: "وعليه فإن الجديد فيها يجب البحث عنه لاني جملة المعارف التي استثمرتها وروجتها بل في الوظيفة الإيديولوجية التي أعطتها كل فيلسوف لهذه المعارف... ففي هذه الوظائف، إذن، يجب أن نبحث للفلسفة الإسلامية عن معنى... عن تاريخ"⁽⁵⁾.

(1) أنظر ما كتبه حول ذلك في سياق دحض تصور الجابري حول "الخطارات الثلاث": سعد الدين إبراهيم والسيد سين، ضمن ندوة: نقد العقل العربي في مجلة المستقبل العربي - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 146، 148. ويمكن توسيع رقعة "المرجعية الخاصة الأوروبية" لدى الجابري وإضافتها أكثر، إذا قمنا بتفكيكها جدلياً تاريخياً وفي سياقها الجابري نفسه. ههنا، سنواجه ذلك بصيغة لا يتعب صاحبها من اللف عليها والدوران؛ نعتي بذلك صيغة "المرجعية الجاهزة". فبالرغم من تحفظنا المبيح على استخدامهما البسط والسيجالي الأيديولوجي من قبل الجابري، فإنها تظهر صراحة وإيماءً بـ "خطابه الحدائوي العربي" وعلى نحو يُحيل إلى الحدائنة المركزية الأوروبية: "الحدائنة عندنا، كما تتحدد في إطار وضعيتنا الراهنة، هي النهضة والأنوار وتجاوزهما معاً". (محمد عابد الجابري: التراث والحدائنة - المعطيات المقدمة سابقاً ص 17). ولا يفرّنا "مايتكره" الكاتب من "إضافة خصوصية" على الفكرة المذكورة، حيث يعلن أننا بحاجة إلى "الحدائنة"، كما تتحدد في وضعيتنا الراهنة. ذلك لأن الرجل يصح عليه هو، بالدرجة الأولى، ما أطلقه - دون تدقيق - على عبد الله العروي، حين قال: إنه "يدعونا إلى البحث عن حل لمشكلاتنا المطروحة علينا (هنا) في التجارب التي عرفها التاريخ (هناك)". (محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 50).

(2) محمد عابد الجابري: نحن والتراث - المعطيات المقدمة سابقاً - ص 34.

(3) محمد عابد الجابري: المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها.

(4) محمد عابد الجابري: المرجع السابق مع معطياته المذكورة سابقاً - ص 36.

(5) محمد عابد الجابري: المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها - ص 37.

ويقود الكاتب مقوله إلى التصور التالي: "فإن ما كان يهم فلاسفة الإسلام ليس بناء تصورات جديدة على أسس جديدة، بل جعل التصور الديني مقبولا من طرف العقل وجعل التصور العقلي مشروعاً في نظر الدين، الشيء الذي جعل من الفلسفة الإسلامية خطاباً أيديولوجياً مسترسلاً".⁽¹⁾

لعله غدا - بعد ذلك - واضحاً إلى أين يقود الجابري ما يحاصره بين قوسين "فلسفة عربية إسلامية"، وما المصائر التاريخية إضافة إلى "المعنى التاريخي"، التي يُنيطها بهذه الأخيرة. ولعله من مقتضيات هذه المقاربة تقصّي وتفحص مآقانا إليه الكاتب في إطار ثنائية الأيديولوجي والمعرفي التجاورية (المتافيزيقية) ضمن الفلسفة المذكورة:

آ- الفلسفة العربية الإسلامية هي أيديولوجيا، هي خطاب أيديولوجي مسترسل. ههنا، يقف المرء دهشاً متسائلاً: إذا، لم يتحدث الباحث الجابري عن فلسفة (عربية إسلامية)؟⁽²⁾ هل برأيه أن الإثنين يمثلان وجهين اثنين متماثلين؟ هل حققت الفلسفة اليونانية هويتها الفلسفية عبر توحيدها أو ربطها بين الأيديولوجي والمعرفي، وتطورهما في الجملة معاً، فيما أخفقت - بذلك - الفلسفة (أو الأصح هنا الأيديولوجيا) العربية الإسلامية؟⁽³⁾ ألا يصح - والحال كذلك - أن يكون الخطاب الأيديولوجي العربي (أو النيكاراغوي أو الإندونيسي أو ماشئت إضافة إلى الصهيوني)⁽⁴⁾ خطاباً فلسفياً، إذا حقق شرط "الإسترسال"؟

(1) محمد عابد الجابري: المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها.
(2) في مناقشة لكتاب الجابري "نقد العقل العربي" (أنظر ذلك في مجلة: المستقبل العربي - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 148)، يرى السيد يسين في هذا الكتاب خطراً على الفلسفة العربية الإسلامية، فهو يقول: "وخطورة الكتاب أنه يحاول نفي استقلالية الفلسفة الإسلامية ويعتبرها فرعاً من فروع الفلسفة الأوروبية".

(3) ههنا، أيضاً، على صعيد هذه المسألة، يناقض الجابري نفسه، دون أن يشكل ذلك له دون أدنى مسألة. فهو، هنا، يتحدث عن "المخفى المعرفي في الفلسفة الإسلامية" (أنظر: نحن والتراث - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 58)، بعد أن كان حديثه، من قبل، متصلاً بـ "المعارف التي روجتها هذه الفلسفة بعد أن تلتفتها من الفلسفة اليونانية".

(4) بالمناسبة، يعلن الجابري - فعلاً - أن الصهيونية "فلسفة"، بحيث تغدو - قياساً على ذلك - النازية والفاشية أيضاً "فلسفة". بهذه الصورة الشريرة بسلاحتها، تترد "الفلسفة" إلى أيديولوجيا أو أيديولوجيات، لتفقد هويتها التي تصنع منها ماهي عليه، بالرغم من بقائها مرتبطة بتلك الأخيرة. يقول الجابري: "إن هناك فلسفة موجهة لإسرائيل أطلق عليها اسم الصهيونية أو ماأشبه من العبارات". (حوار مع الجابري . قام به السامرائي، مجلة دراسات عربية، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 112).

إن اختزال الفلسفة إلى إحدى وظائفها - وهي الإيديولوجية - والنظر إليها خطأً أيديولوجياً مرسلًا، يطيح بـ "خصوصيتها الفلسفية" القائمة (ضمن ماتقوم عليه) على كونها منظومة فكرية متسقة منطقيًا ومستقلة نسبيًا، على نحو معقد ومتوسط، عن الواقع الاجتماعي والسياسي والاقتصادي خصوصاً؛ في حين تبرز الأيديولوجيا - عموماً - بمثابة منظومة ذهنية لصيقة بصورة أقرب إلى المباشرة بالتعبير عن مصالح اجتماعية وطبقية وفئوية. من هنا، نتبين عسفاً وتبسيطاً مبتذلاً في الموقف الجابري المخطط من الفلسفة والإيديولوجيا كليهما.

وقد نرى - في ضوء الموقف المبين آنفاً - أن الدُّغل الجابري يفصح عن خطأ يتقود، إذا ملاحظناه خطوة خطوة، إلى رائد مايعمل الجابري على إنجازه، وهو رينان. فإذا كان هذا الأخير قد أعلن بوضوح أنه "من الخطأ وسوء الدلالة بالألفاظ على المعاني أن نطلق على فلسفة اليونان المنقولة إلى العربية (لفظ عربية)...، فكل ما في الأمر أنها مكتوبة بلغة عربية"⁽¹⁾، فإن تلميذه العربي يتابع هذا الخط، فيصل - بعد دراسة متمعنة - إلى أن رينان محق في ذلك، لأن اللغة العربية تقوم - أساساً - على "خاصيتين اثنتين، هما لاتاريخيتها وطبيعتها الحسية"⁽²⁾؛ مما يحول دون توفرها "على الأدوات والآليات الضرورية للتفكير (ومن ثم) فهي ليست لغة ثقافة وفكر"⁽³⁾. وفي محصلة الموقف، يغدو من طبائع الأمور ألا تنشأ فلسفة عربية بلغة عربية. بيد أن هذا الموقف الأيديولوجي السافر في مناهضته للغة العربية والثقافة العربية، يعتقد صاحبه أن بإمكانه تعديله أو جعله مقبولاً "فلسفياً"، حين يعلن أنه من المؤكد أنه توجد "فلسفة" تحمل هوية أيديولوجية عربية إسلامية، ولكن (هذا التحفظ ولكن جوهرى بالنسبة إلى تلميذ رينان) من النمط الذي يستمد هويته المعرفية من "الفلسفة الأم" اليونانية. ومن ثم، فإن ماينجزه الجابري هنا، يكمن في استبداله "اللغة" بـ "الشحنة

(1) E.Renan: Histoire générale et système comparé des langues semitiques, paris. VIE ed. P.10

(خط التشديد مني: تيزيني).

(2) محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 86، 80 (سبق أن أوردنا النصين في موضعين سابقين. وخطوط التشديد مني: ط. تيزيني).

(3) المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها.

الأيدولوجية“ بحيث تغدو الصيغة الرينانية على النحو التالي: ”الفلسفة العربية الإسلامية“ هي الفلسفة اليونانية منقولة ومعبأة بشحنة ايدولوجية ”عربية إسلامية“.

ويبدو أن الجاهري لم يدقق في الأطروحة الرينانية، فقرأها على نحو سطحي اعتباري، مما أفقدها دلالتها الفعلية. ففي حوار معه، يعلن أن ”التصور السائد هو الذي بناه المستشرقون والذي كان يعتقد بأن فلسفة الإسلام هي فلسفة يونانية أو دراسة للفلسفة اليونانية“⁽¹⁾. إن رينان - وهو واحد ممن أرسى أسس الإستشراق الغربي - لم يكن ليقول بأن فلسفة الإسلام هي ”فلسفة يونانية“؛ لأنه نفى، أساساً، أن يكون هنالك حقل تفلسف عربي إسلامي، حتى لو استمد مصادره من اليونان؛ وقصر الأمر على كون العرب المسلمين نقلة فلسفة اليونان بلغتهم العربية.

إن التمييز بين المعرفي والأيدولوجي انطوى، بدوره، على التمييز بين التاريخ اليوناني الأوربي والتاريخ العربي. أما هذا الأخير فيغدو -بحسب ذلك- تاريخ الأيدولوجيا العربية، في حين يبرز ذاك بوصفه التاريخ اليوناني الأوربي للإيدولوجيا كما للمعرفة، أو بتعبير أدق تاريخ الإيدولوجيا والمعرفة هكذا إطلاقاً. وحتى يزيل الجاهري أي لبس محتمل، على هذا الصعيد، يكتب معلوماً العلاقة بين الفلسفة والتاريخ، يونانياً وأوروبياً: ”الفكر الفلسفي في الإسلام... بدأ تاريخه ببداية تعرفه على تلك الفلسفة. الفلسفة الأوربية الحديثة دخلت التاريخ بخروجها من دائرة الفلسفة اليونانية، أما الفلسفة الإسلامية فقد دخلت التاريخ من خلال تلك الدائرة“.⁽²⁾

هكذا إذاً، نكون وجهاً لوجه أمام ثنائية ميتافيزيقية أخرى في الحقل التاريخي الفلسفي. إنها ثنائية الغرب والشرق (العربي هنا)، الغرب المتفلسف والشرق المتأدلج؛ ومن ثم، فهما تمايزان تمايزاً ابيستمولوجياً. وإذا ماأريد لتلك الثنائية أن

(1) حوار مع الجاهري قام به السامرائي. ضمن مجلة (دراسات عربية - المعطيات المقدمة سابقاً، ص105).

(2) محمد عابد الجاهري: نحن والتراث - المعطيات المقدمة سابقاً، ص56.

تترجح، فاحل يكمن في اختراق التاريخ العربي من موقع التاريخ الغربي. أما الكيفية التي يتمثل بها هذا الحل، فتفصح عن نفسها بصيغة المزاجية بين تاريخ عربي أيديولوجي (ذي بعد واحد) وتاريخ غربي فلسفي أيديولوجي، أي بإلحاق الأول بالثاني فلسفياً معرفياً، حيث يجري الحديث - حالئذ - عن محمول غربي (يوناني) وحامل شرقي (عربي). إن النزعة التلقيفية، التي شهّر بها الجابري في صيغتها الواردة عند زكي نجيب محمود، تواجهنا هنا جابرياً بكيفية ملتبسة وماكرة. لنصدق في ذلك!

يكتب المستشرق الإنكليزي المعاصر ريشارد فالترز في بحث له بعنوان "يقظة الفلسفة الإسلامية" محمداً "الفلسفة الإسلامية" تاريخياً، كما يلي: "أود إذاً أن أقترح عليكم اعتبار الفلسفة الإسلامية - بغض النظر عن أهميتها الخاصة - كمرحلة لا يمكن إهمالها من تاريخ الحضارة الغربية... قاصدين هنا ذلك التراث الهام الذي ندرك تماماً أنه يتميز عن معتقدات الهند والصين، والذي تقوم قاعدته على مزيج من الأديان، اليهودية والمسيحية والإسلام، وعلى الموقف اليوناني المختلف جذرياً عن الحياة الإسلامية بشكل عمومي، وبشكل خاص الفكر الأفلاطوني والأرسطي منه".⁽¹⁾

هاهنا، تتبين واحدة من النقاط الكبرى في هذا النمط من فهم الفلسفة الإسلامية، الذي يتمتع منه الجابري أو يلتقي معه، على نحو أولي. ففي النمط المذكور يميز بين صيغتين من الحضارة، هما اليونانية والشرقية (الإسلامية). أما أولاهما فتفصح عن نفسها من حيث هي توحيدية الطابع وفلسفية النسيج؛ في حين تبرز الثانية بوصفها ذات طابع ديني تلفيقي.⁽²⁾ وعلى هذا، فـ "الشرق

(1) R. Walzer: L' Erel de la philosophie islamique - Geuthner, paris 1971, P. 7-8.
(2) تطرح Sigrid Hunke فكرة طريفة حول أزمة أوروبا الغربية الراهنة أو "العرب عموماً" واحتمال "أفولها". فعلى العكس مما أعلنه نيتشه وشبنجلر من أن القارة الأوروبية ستؤول إلى الأفول بفعل "قانون طبيعي قاهر" هو "قانون الحضارات"، ترى زيفرد هونكه ضرورة إرجاع "أسباب الأزمة الفكرية والنفسية الحالية في أوروبا إلى التبشير المسيحي الذي أخضع هذه القارة قديماً". ذلك لأن هذا التبشير قام على "مذهب التنوية الذي هو ملازم للمسيحية... الله والعالم، الله والإنسان، الدنيا والآخرة... الروح والجسد، الرجل والمرأة، الروح والمادة، النفس والجسم". ومن ثم، كان "لا بد أن يعود مذهب التنوية المسيحية على أوروبا بالربالة في نهاية المطاف، لأن الشعوب الجرمانية كانت تؤمن بوحدة الكون والكيان". (انظر كتاب الباحثة المذكورة:

Vom Untergang des Adendlandes zum Aufgang Europas - Horizont Verlag, Rosenheim, 1989).

الإسلامي" يعلن عن نفسه، هنا، بمثابة قطع مع اليونان ما قبل الفلسفية، أي اليونان الوثنية، ومن ثم بمثابة تهيئة سلبية للعقلانية اليونانية اللاحقة. وبهذا الفهم للمسألة، تغدو "الفلسفة الإسلامية"، كما الإسلام واليهودية والمسيحية المتحدرتان من الشرق، مرحلة من مراحل "الحضارة الغربية". إن الإسلام يُنظر إليه، والحال كذلك، كإيديولوجيا ناهضت ما قبل اليونان الكلاسيكية العقلانية، لكن دون النظر إليها مندرجة بها. هذا أولاً. أما ثانياً، فـ"تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام بدأ ببداية تعرفه على الفلسفة اليونانية"، أي حيث التقى التاريخ الفلسفي اليوناني (الغربي)؛ مما يعني أن التاريخ الأول نشأ بفعل من التاريخ الثاني وبحافز منه. ولكن، هنا، يتضح أن التاريخ الفلسفي الإسلامي ظل - مع ذلك - يعيش الثنائية الميتافيزيقية المعهودة (جابرياً)، أي ثنائية ذاته الايديولوجية و ذات الآخر المعرفية، بحيث تنشأ إشكالية معتدة أمام من يأخذ بذلك القول: إذا كانت الفلسفة اليونانية - بوجهها المعرفي - قد زُوِّجت بالفلسفة الإسلامية الايديولوجية (الدينية تحديداً)، فكيف يمكن السير إلى الأمام بهذا "الزواج" دون تناقض مدمر؟ مرة أخرى، نواجه هنا محمولاً دون حامل من "طبيعتة" وحاملاً بمحمول لاعلاقة له به لاتاريخياً ولا بنوياً منطقياً ولا وظيفياً.

ب - إذا كان الجابري "المنصف" - بتعبير من يرى في بعض المستشرقين منصفين للفلسفة العربية الإسلامية - يتحدث عن "جديد" في هذه الأخيرة المنظور إليها كإيديولوجيا، أفلا يلاحظ أنه - بهذا "الإنصاف" - وقع في خطأ يخلو منه أي كتاب مدرسي أو جامعي منطقي وفلسفي، وهو سلوكه باتجاه القول بـ"وظائف" دون "بنيات" أنجزتها (أي للوظائف) "الفلسفة" العربية الإسلامية المعنية، التي هي كناية عن "الايديولوجيا العربية الإسلامية". ولعل السؤال التالي يغدو وارداً، على صعيد مانحن بصده: مَنْ أنجز تلك "الوظائف"؟ إن النزعة الوظيفية (الوظيفوية) تتغلغل في نسيج الثنائية الجابرية بين الوظائف والبنيات. فهي (أي النزعة المذكورة) تنطلق من أن "المرئي" هو الذي يحدد الموقف، دوئماً عودة لـ"الخفي"؛⁽¹⁾ ومن ثم، فإن ما يظهر على صعيد العلاقات الوظيفية بين عناصر بنية ما، يختزل

(1) انظر: مورييس غودوليه - الوظيفية والبنوية والماركسية، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 238.

هذه الأخيرة ويلخصها. وفي ضوء ذلك، يمكن تلخيص موقف الكاتب (الأورباوي المتحمس) الجابري، بالقول بوجود "بنىات خارجية - يونانية" متجاورة مع "وظائف داخلية - عربية إسلامية"، وبأن هذه تستمد وظيفتها من تلك.

ج - ويتصل بالمسألة المطروحة ما يعلنه الجابري، على صعيد العلاقة بين المعرفي والايديولوجي، من أن الأول (المعرفي) يموت بانتهاء الفلسفة التي أنتجته، في حين يبقى الوجه الآخر منها (الايديولوجي) مستمراً لمراحل تاريخية تالية، يظل يحياها بصور وكيفيات مختلفة: "إن المحتوى المعرفي في الفلسفة الإسلامية، بل في كل فلسفة سابقة لمراحلنا المعاصرة، يشكل في معظمه مادة معرفية ميتة غير قابلة للحياة من جديد، أما بالنسبة للمضمون الايديولوجي فالأمر يختلف. إن له، بشكل من الأشكال (حياة أخرى) يظل يحياها على مر الزمن في صور مختلفة"⁽¹⁾. أما السبب الكامن وراء ذلك، فيقدمه الجابري على لسان باشلار: "المحتوى المعرفي علم والعلم له تاريخ، وتاريخ العلم هو - كما قال باشلار - تاريخ أخطاء العلم، ولذلك يموت المحتوى المعرفي في كل فلسفة موتة واحدة وإلى الأبد؛" على عكس الايديولوجيا، التي "زمانها (مستقبل) فهي تعيش مستقبلها في حاضرها ولكن في صورة الحلم"⁽²⁾.

إن الجابري يشكك - في شخص ثنائيته الميتافيزيقية بين المعرفي والايديولوجي - أولاً في أن التجادل بين الفريقين يتم بحسب الشرط التاريخي المشخص، الذي ينمو في سياقه، وثانياً في "التراكم" المعرفي عبر التاريخ؛ كما يقف قاصراً عن إدراك أن "العلم" بقدر ماهو تاريخ أخطائه، هو - كذلك - تاريخ استمراريته المعرفية، التي لا يمكن أن تكون استمرارية أصفار (أخطاء) متوالية مطردة. ومن ثم تغدو القولة العدمية الجابرية التالية زائفة معرفياً، وهي أنه "قد مات المحتوى المعرفي

(1) محمد عابد الجابري: نحن والراث - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 58 - 59.

(2) محمد عابد الجابري: المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها - ص 59.

في جميع (التشديد مني: تيزيني) تلك الفلسفات بميلاد العلم الحديث⁽¹⁾، بدعوى أن هذا المحتوى هو عبارة عن "أخطاء متجاوزة على نحو متتابع، وأن الواحد منها لا تاريخ له!"

وقد انتبه إلى تلك الثنائية الميتافيزيقية الجابرية أحد الباحثين (وهو علي حرب)، فعمل على فحصها وكشف خطئها. وهو - في هذا وذاك - حاول وضع يده على تمايز المعرفي من الايديولوجي على نحو مخالف مابين لما فعله الجابري، ههنا. فإذا كان هذا الأخير قد ألح على الايديولوجيا كعنصر "مناضل" باق مما يسميه زيفاً "الفلسفة العربية الإسلامية"، فإن علي حرب يرى هذه السمة كامنة في المعرفي من الفلسفة المذكورة، وغيرها من الفلسفات: "إن المضمون الايديولوجي لأية فلسفة يبقى لصيقاً بتاريخيتها، وأنه لا تبقى سوى قيمتها المعرفية أو العلمية⁽²⁾".

ولعلنا نرى أن للمسألة بعداً آخر غير ذاك الذي ذكره علي حرب، يتمثل في أن سمة "البقاء والديمومة" في الفلسفة، عامة، لا تقتصر على أحد وجهيها، المعرفي والايديولوجي، بل هي تفصح عن حضورها في كليهما. فهذان كلاهما يمتلكان - في ظروف وشروط معينة - إمكانات البقاء والديمومة، إنما على نحوين متواشجين، ولكن كذلك متمايزين. وإيضاح ذلك يقوم على أن ما يبقى من المعرفي ويستديم، ثباته، من حيث هو ومن حيث نحن في وضعيتنا المعرفية الراهنة، أي في سياقه المعرفي التاريخي وضمن نزوعه إلى المعاصرة عبر التحامه بنيوياً ووظيفياً بالمستوى المعرفي الراهن - المعاصر. بيد أن ما يبقى من الايديولوجي ويستديم هو ذلك الفضاء الأخلاقي أو السيكلولوجي أو السياسي، الذي نستلهمه بمثابته لها - وليس رماداً - يحفر على إنجاز ما يواجهنا من مهمات على مختلف الصعد. أما مالا يندرج في هذين الحقلين، التنبئي والإستلهام، فنواجهه بصيغة عزل بنيوي ووظيفي من حياتنا المعرفية والايديولوجية؛ دون أن يعني ذلك - أبداً - اللجوء إلى نمط من أنماط التزوير أو التحريف أو التصحيف للنصوص

(1) محمد عابد الجابري: المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها.

(2) علي حرب: محمد عابد الجابري - الطموح إلى نقد معرفي للعقل العربي. ضمن مجلة (دراسات عربية، عدد 10 آب 1980، ص 50).

والموضوعات الخاضعة لعملية العزل المعنية. وتظل ملاحظتان جدير، هنا، أن يُذكر بهما. الأولى منهما تقوم على أن ممارسة تلك العمليات الثلاث (التبني والعزل والاستلهم) تظل خاضعة لمستوى الوضعية الاجتماعية المشخصة، التي ينطلق منها الباحثون باتجاه ذلك معرفياً وابدولوجياً؛ مع التحفظ النسبي بأن العناصر المعرفية القابلة للتبني، خصوصاً منها ما ينحدر من العلوم الطبيعية والحقول التقنية ونظائرها، تظل أكثر قدرة على الحركة والمرونة فيما بين المنظومات المعرفية المنطلقة من تلك الوضعية الاجتماعية المشخصة.

أما الملاحظة الثانية فتكمن في أن العلاقة بين المعرفي والابدولوجي وإن انتظمت -عموماً- في تلك العمليات الثلاث، فإنها -مع ذلك- تظل محتفظة بخيوط كثيرة من التقاطع والتواشج فيما بينها، خصوصاً بمعنى أن الواحدة منها يمكن أن تحفز الأخرى سلباً أو إيجاباً، بحيث قد تدخل في نسيجها (وهذا الأخير يصحح على العمليتين الأوليين، التبني والاستلهم).⁽¹⁾

إن السيد الجاهري مايفتا يعمل على معالجة المشكلات، التي يواجهها، على نحو تجزيي وسكوني وحدّي: فإما هذا، وإما ذاك، وبعيداً عن تسييقهما، أي اكتشاف سياقاتهما التاريخية والتراثية والاجتماعية والبنوية. ولنا من موقف الكاتب من "تاريخية" الفلسفة العربية الإسلامية ونموها مثال بليغ الدلالة. فهو يطرح التساؤل التالي: "مانستفيد من الفلسفة الإسلامية؟". و يجيب عن ذلك كنتيجة ثالثة من نتائج تعامله مع التراث، ومعلناً أنه - في سبيل هذه النتيجة - تسليح بالنظرة التاريخية. لندقق في هذه "النظرة التاريخية" بامعان. يقول الرجل: "هنا أيضاً يجب أن تسليح بالنظرة التاريخية. فالفلسفة في الإسلام ليست بضاعة تؤخذ هكذا ككل... بل هي تاريخ. بما أنها لحظات من الفكر يلغي بعضها بعضاً، ويتجاوز بعضها بعضاً.. فأنا أعتقد أنه سيكون من غير المعقول أن نطلب شيئاً من المفكرين الأوائل ونترك الأواخر في النسق الفلسفي... (مثلاً أن نطلب شيئاً من

(1) انظر حول هذه العمليات الثلاث بشئ من التفصيل في كتابنا: من التراث إلى الثروة - حول نظرية مقترحة في قضية التراث العربي - الطبعة الثالثة، بيروت - دمشق 1979، الفصل الخاص بـ "قانون الاختيار التاريخي التراثي".

الكندي لأن الفارابي تجاوزه. لا يمكن أن نستفيد من الفارابي لأن ابن سينا تجاوزه، ولا يمكن أن نستفيد من ابن سينا لأن ابن رشد تجاوزه... إذن، سبتقي السلسلة هكذا، وسيبقى ابن رشد، في النهاية، هو وابن خلدون، وقد تجاوزا المراحل السابقة لهما" ⁽¹⁾. بل إن الرجل يعلن هوسه اللاتاريخي بعبارة صريحة واضحة، في معرض حديثه عن العلاقة بين الفلسفة في المشرق العربي وبين نظيرتها في المغرب العربي. فهو بعد أن ينعي الفلسفة في المشرق، يؤكد أنها مدعوة إلى البدء من الصفر هناك في المغرب العربي: "لقد فشلت الفلسفة في تحقيق حلمها في المشرق، وعليها الآن أن تبدأ من (الصفر) في المغرب" ⁽²⁾.

إن ما يمكن وضع اليد عليه، هنا، يتمثل في أن الكاتب الجاهري يرى تاريخ الفلسفة (العربية الإسلامية) بمثابة تدرج سلّمي من الأدنى إلى الأعلى وعلى نحو يجب فيه هذا ذاك، بحيث إنك إذا أمسكت بالحلقة العليا، فإنك تكون قد أمسكت بالسلم كله أو بـ "روحه الأعلى". أمام هذا الوضوح المتمثل في أن الكاتب ينتهي إلى اختزال "الفلسفة العربية" إلى مرحلتها "المغربية" أولاً، حيث يقرر فشل الفلسفة مشرقياً وبدايتها مغربياً، كما لاحظنا من الشاهد الأخير، وإلى اختزال تلك الأخيرة (المغربية) إلى ابن رشد وابن خلدون ثانياً، نقول، أمام هذا الوضوح في الموقف الجاهري، قد يكون من النافل القول بأننا نواجه فيه نظرة مبسطة وقزمية تنطوي على ما يجعل منها موقفاً مبتدلاً وضحلاً من التاريخ وتاريخيته. فهي نظرة اختزالية، وخطية، وذات غائية قبلية، ومعيارية قبلية، وفقيرة ضحلة مقابل الغنى التاريخي الهائل، وقطعية وثوقية (دوغمائية)، وذات نزوع تجريدوي مقابل التشخيص داخل المجرد نفسه؛ إضافة إلى أنها تطيح بالوحدة العامة العمومية للفكر العربي، ومن ضمنه "الفلسفة العربية".

لن نفصل الحديث في سمات تلك النظرة "التاريخية" - فلهذا موضع آخر في حال آخر... ولكننا نرغب في الإشارة إلى أن النظرة المعنية تمتح من ينابيع البنيانية العجفاء، التي تلح إلحاحاً مشدداً على أن "لحظة ما" في تاريخ ما تنفصح عن نفسها عبر نفسها وحدها، ليس إلا، وذلك وفق ثنائية التجاور ما بين المنفصل والمتصل.

(1) حوار مع الجاهري قام به السامرائي. ضمن مجلة (دراسات عربية - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 106).

(2) محمد عابد الجاهري: نحن والتراث - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 48.

ويلاحظ أن الدراسات، التي قدمها فوكو وخصوصاً منها التي تُعنى بـ "حفريات المعرفة المترسبة عمقاً وسطحاً"، يمكنها - هنا - تقديم الكثير لضبط ذلك المسار، ولكن شريطة أن يعاد بناؤها وتبنيها جديلاً تاريخياً، وبصورة محددة وفق جدليات التواصل والتفصيل، والمعلن والخفي، والتقدم والنكوص.⁽¹⁾

هاهنا، قد نضع يدنا على خصيصة طريفة و"خبثية" لتعامل الجابري المنهجي مع البنيانية: إنه يأخذ منها ما ينسجم معها حقاً، أي بنيانياً، كما نلاحظ ذلك في الثنائية المذكورة (الانفصال أولاً وأخيراً؛ ولكنه حين يواجه عناصر نظرية فيها لا تتطابق معها، حيث تسربت فيها على نحو ما أو يمكن إعادة بنائها في ضوء المنهج التاريخي، فإنه يغفلها ويتجاهلها أو يكون عاجزاً عن الكشف عنها، مثل فكرة فوكو الأخيرة حول حفريات المعرفة وترسباتها العميقة وذات الفضائات المتنوعة والغنية.

أضف إلى ذلك، أولاً، أن "الحلقة العليا"، التي تمتلك - حسب سُلمية الجابري- "الحكمة العليا" في التطور التاريخي، لا يمكنها - بوصفها الصيغة المعممة والشاملة لما سبقها من حلقات - أن تكون الأكثر غنى من تلك، هكذا على نحو قطعي ومسبق: وإلا، هل تجاوز المقريري ابن خلدون، وموسى بن ميمون ابن رشد! إن العام هو دائماً الأقل غنى - بالاعتبار التاريخي - من عناصر الخواص التي يعممها ويوحد بينها؛ ناهيك - ثانياً - عن أن التقدم التاريخي لا يسير على نحو تصاعدي لايلوي على شيء، دون تراجعات ونكوصات وتمحورات وتمحضات، من شأنها أن تشكك في مصداقية الاعتقاد الميكانيكي المجاني بأن اللاحق هو دائماً أكثر تقدماً من السابق.

وجدير بالذكر أن الجابري، الذي يستخدم في الشاهد الأخير تعبير "التجاوز"، يجعل من هذا الأخير مسخاً باسم "تاريخية التقدم"، يتلصق - في نهاية المطاف -

(1) أنظر كتاب فوكو: حفريات المعرفة - ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية 1987، بيروت والدار البيضاء، ص5، مثلاً.

هذه التاريخية ذاتها. ومن المعروف أن التعبير المذكور - وقد أتى عليه هيجل في "منطقه" وبعده ماركس في كتابات نظرية وتطبيقية له - ينطوي على لحظتين اثنتين حاسمتين، هما الحفظ Aufbewahrung والرفع Aufhebung، تتداخل الواحدة منهما في الأخرى وتفعّل فيها باتجاه بنيةٍ تحقق من الجدّة، بقدر ماتقطع نسبياً مع سابقتها، وبقدر ما تمثل امتداداً لها. وفي هذا وذاك، يفصح التقدم (الفلسفي هنا) عن نفسه كشبكة مركبة ومعقدة من الحركات اللولبية والعمقية والأفقية وغيرها.⁽¹⁾

بل لعلنا نشير إلى أن ما هو هام بل الأكثر أهمية - في اعتبار محدد - يتمثل في كيفية عملية التحول من... إلى... قبل أن يكون في "مسك الختام"، الذي يظهر - والحال كذلك - بمثابة تحصيل حاصل Tautologie.

وعلى هذا، فإن جدلية اللاحق والسابق هي الوجه الآخر من جدلية الإتصال والانفصال، التي بموجبها لا يصح النظر إلى حلقة عليا وكأنها الفعل السحري الذي "يمسح الطاولة مسحاً" من كل ماسبقها، أو كأنها الحد الأقصى الذي يتبرأ مما سبقه وهياً له وبقي - رغم ذلك - متداخلاً فيه ومتواشجاً وفاعلاً. وهكذا، مامعنى أن يقال: كيف نستفيد من الكندي وقد تجاوزه الفارابي، ومن هذا وقد تجاوزه ابن سينا، ومن هذا وقد تجاوزه ابن رشد، وأنه لم يبق - في النهاية القدرية - سوى ابن رشد وابن خلدون؟ إنها متوالية حسابية تخطو إلى أمام بآلية قطعية بدايتها تنبئ بعقابيلها. وهذه - كما هو وارد على نحو فاقع - رؤية مسطحة، ساذجة، اختزالية، دعيّة، ومجحفة بحق الأعلى والأدنى كليهما وعلى حد سواء؛ ومن ثم، فهي أحد مظاهر وعي أيديولوجي وهمي وإيهامي لمسار التاريخ عموماً، والتاريخ الفلسفي تخصيصاً، ومن ضمنه تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية، موضوع بحثنا⁽²⁾.

(1) أنظر ما كتبه حول مفهوم التقدم الفلسفي كمسار مركّب ومعقد وذو خصوصية ذات رهافة دقيقة:

T.L. Oiserman: Probleme der Philosophie - Geschichte, Dietz Verlag, Berlin 1972, S.17-56.

(2) من مفرزات هذا الوعي الأيديولوجي الوهمي والإيهامي المتذلة، ما كتبه أحد تلامذة النزعة الإبيستيمولوجية في المغرب، وهو كمال عبد اللطيف، من أن الجابري أدرك كم "النص الفلسفي ص

ولعله من الحق أن يقال انه قد لانتخلو كتابات باحث عربي معاصر تعرض، نظراً أو تطبيقاً لمسألة التقدم التاريخي، من كثير أو قليل من منزلقات هذه الرؤية. ولكن "جديد" السيد الجابري يتمثل في أنه يعلن -بملاء فيه وبحماسة يعوزها التواضع العلمي غير المفتعل - "تدشين عهد جديد" في الثقافة العربية، وفي الخطاب العربي المعاصر، والرؤية التاريخية للفلسفة العربية الإسلامية والميراث. بيد أن نقطة الضعف الفائقة الطرافة فيما يكتبه السيد الجابري تكمن في أنه أوجد سابقة رديئة يمكن أن تطاله هو نفسه راحناً ولاحقاً، وهي أنه اعتقد أنه قادر على الانطلاق من الصفر في الفكر العربي الحديث والمعاصر، زاعماً أنه سيضع حداً لثقافة تقوم على الاجترار، ولعقل يكرر ذاته منذ مائة عام أو أكثر، وللغة - هي التي يكتب بها - حسية ولاتاريخية وليس بوسعها أن تكون لغة ثقافة وفكر؛ مدمراً -بذلك- تاريخية الثقافة المذكورة وتاريخية عملية اجترارها نفسها (إن أخذنا بهذه القولة النغلة)، وتاريخية العقل المذكور وعملية تكراره (إن لم نعلق هذا الزعم منطقياً وتاريخياً)، وتاريخية حسية ولاتاريخية اللغة العربية التي يكتب بها ويعلن أنه "دشن عهداً جديداً" يشير به عبرها ويمقتضى منطقها الداخلي (إذا منحنا هذا الهوس اللاتاريخي شيئاً من المصداقية). ولكن "الصفر اللاتاريخي" لايفضي إلا إلى نظيره. وهكذا، فإن المنطوق الجابري اللاتاريخي يطلب منا -بمقتضى المثال الذي يقدمه في شخصه- أن نفرط بما تحقق من منعطفات كبيرة وصغيرة في تاريخنا. كيف؟ بتقديمها أضحية على مذبح هوس لاتاريخي وذاتي مأزوم مطلوب من البحث العلمي أن يكتشف مصادره التاريخية المشخصة،

الإسلامي نص عصي على الفهم، ولايكفي الموضع الجاهز لاستنطاقه وفك مغلفاته النظرية والتاريخية. (كمال عبد اللطيف: في نقد قراءة حسين مروة والطيب تيزيني للتراث الفلسفي الإسلامي - محاولة إستيمولوجية، ص13- نص منشور على نحو مستقل)، من الواضح، وفق ذلك، أن الجابري "أدرك" خصوصية ذلك النص الفلسفي، حيث هشتمه واختزل غناه المائل بخطاطة لاتاريخية دعاها "الروح الرشدية" تسيء إلى ابن رشد نفسه، إذ تعلقه في الهواء المتأفزيقي، وأن شارحه (عبد اللطيف) أمسك بمنجز المؤلف، المتمثل في تحويل النص المذكور إلى نص غير قابل للفهم، بعد أن اسئل من سياقه التاريخي الجدلي، وأدخل في حقل الفردة اللاتاريخية.

وإلياته الداخلية، والوظائف الأيديولوجية المنوطة به، وأخيراً آفاقه المستقبلية المحتملة في ماقد يكون مخاضاً جديداً ضمن الفكر العربي المعاصر.

وهكذا، من موقع الرغبة في مشاكسة جابرية منفلة من عقال الشخص راهناً وتاريخاً لـ "الفكر العربي" و"التاريخ العربي" و"الزمن العربي" الخ...، يجري التفريط بالمحفزات الأخلاقية السيكولوجية والقومية للبحث في تلك الأنساق؛ بالرغم من العبارات العريضة التي لاتخو من الترحسية، التي يطلقها الجابري ونفهم منها أنه أصبح قاب قوسين أو أدنى من إنجاز المهمة العظمى - البديل، بعد أن أحاط علماً بواقع الحال الذي "يجتر نفسه" منذ الأزمنة القديمة، أي بعد أن أعلن عن نفسه قبل ألف ومائتي عاماً. ذلك أن تلك الأنساق وغيرها مما يتصل بها تتحول على يد الجابري إلى خرائب مهجورة ومعزولة بعضها عن بعض وعمما سواها، ناهيك عن استنفادها التام في صيغها التي برزت حتى عصرنا؛ مما قد يترتب على ذلك بروز حالة من السوداوية والشعور بالدونية في أوساط من الفئات الشعبية المثقفة أو المتعلمة وذات التمرس الضئيل بالبحث التاريخي والاجتماعي والفلسفي وغيره.

أما "البديل" الذي يدعو إليه الجابري و"يجب البدء به (ف) هو معرفة الذات أولاً، هو فك أسارها من قبضة النموذج - السلف، حتى تستطيع التعامل مع كل النماذج تعاملاً نقدياً. وذلك طريق الأصالة والمعاصرة معاً".⁽¹⁾

لن نخوض الآن، في ضبط "البديل" المذكور، لأن ذلك من شؤون فصل لاحق من هذا البحث. أما ما ينبغي ذكره هاهنا دون إرجاء، فيكمن في أن الفضيلة الكبرى التي قدمها الجابري وهي إثارة لمشكلات كبرى وحاسمة في الفكر العربي وخصوصاً منها ضرورة نقد هذا الأخير على نحو أعمق وأدق مما حدث من قبل، يصادر عليها من خلال الأدوات المنهجية التي استخدمها في سبيل ذلك،

(1) محمد وقيدى: حوار فلسفي - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 163.

والمنظومة الفكرية النظرية التي وظفها على هذا الصعيد، والأدغال الأيديولوجية المضمرة والمكشوفة التي اخترق بها هذه وتلك.

أما تلك الأدوات المنهجية فقد اتسمت بنزعة تلفيقية تطيح بالأسس المنهجية لـ"المناهج" التي أراد أن يوحد بينها "على سبيل المزاوجة"، كما لاحظنا ذلك في موضع سابق؛ مع اللّعب على هذه المناهج، بحيث أدى ذلك إلى صيغة مراوغة تجمع بينها: فهي متماثلة في النظر إليها كمناهج وفي الحقل النظري الجرد؛ لكنها - في نهاية المطاف - تخضع لمفاضلة على الصعيد العملي التطبيقي يُستغنى، بموجبها عن "المنهج التاريخي" لصالح المناهج الأخرى، وخصوصاً منها البنياني.

وفيما يتصل بـ"المنظومة الفكرية النظرية"، يلاحظ أن الجابري انطلق.. في تبيانها وضبطها - من انتهاك جدلية الحامل والمحمول، والفكر والواقع. فبحسب ذلك، يجرّد الحامل التاريخي الاجتماعي العربي من محموله الفكري النظري المطابق، بنحو أو آخر، ليلحق بمجمول منتزع من حامل آخر، هو الحامل اليوناني.

وبذلك، تغدو إمكانية فهم التاريخ الفكري النظري العربي مسدودة الآفاق، وذات طابع ملتبس.

أما الوهم الكبير، الذي يقع فيه صاحب "نقد العقل العربي"، فيقوم على أن مايعتبره "نقداً عقلياً" لـ"العقل" المذكور، لاينتمي إلى النقدية العقلانية في الموقف من هذا "العقل" ومما يتصل به من مفاهيم ومقولات أخرى، مثل الفكر العربي والتاريخ العربي. فهنا، يبرز نمط من الأيديولوجيا الماكورة، التي تتحدد إحدى وظائفها في التموه على نسيجها الأيديولوجي المنحاز إلى اللاتاريخية واللاجدلية واللاعقلانية في البحث في تلك المفاهيم والمقولات وفي "العقل" المذكور. ومكر هذه الأيديولوجيا يفصح عن نفسه بمزيد من الوضوح والمراوغة، حيث تقدم نفسها بمثابة منظومة معرفية "غير ملوثة" بأوشاب المصالح وشوائبها وبأعباء اللاموضوعية ومخاطرها على البحث العلمي.

ج- وتجدر الإشارة إلى أن الموقف اللاتاريخي المركب، الذي يفصح عن نفسه صراحةً وضمناً بالقول بـ "صفر لاتاريخي"، يستند -لدى الجابري- على مفهومه لـ "القطيعة الإبيستيمولوجية". وقد أتى على هذه الأخيرة، حين أعلن مايلي: "استعملت مفهوم القطيعة الإبيستيمولوجية مرتين: مرة في دراسة ابن رشد ومرة في مطالبي بتدشين قطيعة إبيستيمولوجية -أوقطيعة فكرية- مع فكر الانحطاط... وأعني بعبارة (يقطع) أن المفاهيم الإبيستيمولوجية الأساسية والرؤية الفكرية التي وظفها ابن سينا قد نسفها ابن رشد نفساً ليؤسس خطابه الفلسفي على مفاهيم جديدة... هذا هو الإطار الذي استعملت فيه مفهوم (القطيعة الإبيستيمولوجية) توخياً لإبراز أصالة ابن رشد وقربه منّا... كانط أيضاً محا الفكر الميتافيزيقي كله وأراد أن يؤسسه على الرياضيات وعلى العلم ثم أتى (باشلار) من بعد، ليلغي كانط وأتى آخرون ليلغوا كانط وهكذا إلى آخر السلسلة".⁽¹⁾

وكان الجابري قبل ذلك بعدة أعوام قد حدد "مصدر" الإبيستيمولوجيا، حيث قال بأنها "غريبة شئنا أم كرهنا... لقد قامت النهضة العربية الحديثة أو مايسمى بهذا الاسم على أساس توفيتي، بعث الماضي...، والأخذ من الحضارة الحديثة ماينسجم مع هذا الوجه المشرق من تراثنا. الإنطلاقة كانت اذن انتقائية، توفيقية، فكأننا أردنا أن نؤسس الإستمرارية بواسطة شيء من خارج هذه الإستمرارية أي مايقبس من الغرب. هذه النظرة بطبيعة الحال نظرة لانتقدية، لاتاريخية".⁽²⁾

في هذين النصين الجابريين، نواجه عدة نقاط يجدر بنا أن نتوقف عندها، بحدود المسألة المطروحة هنا:

1. إن الجابري يأخذ على "مايسمى" النهضة العربية الحديثة أنها عملت على

(1) حوار مع الجابري أجراه رشيد خشان - المعطيات المقدمة سابقاً، ص43-44.
(2) مقابلة مع الجابري أجراها معه خالد النجار - الفكر العربي المعاصر، عدد 12 أيار 1981، بيروت، ص159.

التأسيس للإستمارة بينهما وبين الوجه "المشرق" في ماضيها من موقع "خارجي"، هو الحضارة الحديثة (الغربية)، وذلك بصيغة الأخذ منها ما ينسجم مع ذلك الوجه المشرق. ذلك لأن هذه "الإنطلاقة ذات طابع انتقائي توفيقتي، ومن ثم لانتقدي لاتاريخي".

السؤال الذي يبرز، هاهنا، ويكتسي طابعاً إشكالياً، هو التالي: إذا كان ذلك الذي عملت النهضة العربية الحديثة على إنجازها يقوم على جهد "انتقائي توفيقتي، لانتقدي لاتاريخي"، فما الهوية التي نطلقها على إنجاز الجاهري الفكري، الذي يقوم على انطلاقة ابيستيمولوجية منهجية يحددها، بدءاً، عبر تحديد مصدرها بكونها "غربية شئنا أم كرهنا"؟ ألا يرتد هذا "الإنجاز" -وفق ذلك- إلى رؤية "انتقائية توفيقية ومن ثم لانتقدي لاتاريخية"؟

بيد أننا إذا كنا، فيما سبق، قد أظهرنا التهاافت المنطقي في الرؤية الجاهرية المعنية، فإننا لانتساق باتجاه القول بأن الجاهري محق في الكشف عن تهاافت الخطاب النهضوي العربي الحديث ولكنه غير محق في انساله منه وتميزه عنه.

نحن نقول، إن طرح المسألة - كما قدمه الجاهري في شقيه الاثنين المعبر عنهما بالسؤالين الواردين أعلاه - هو من حيث الأساس زائف منطقياً وتاريخياً. ذلك لأنه يقوم على تهشيم جدلية الداخل والخارج البالغة الغنى والتعقيد لصالح ثنائية آلية فجة تطيح بالداخل والخارج كليهما: إن الإبيستيمولوجيا وإن كانت ذات مصدر "خارجي"، فإنها -كغيرها من المذاهب والمناهج- تجد نفسها أمام ذلك المعيار المعرفي والإيديولوجي، حين يراد لها أن تفعل، سلباً أو إيجاباً، في الوضع الفكري العربي.

2. لم يتخل الجاهري - في موقفه ذاك المنهجي من الإبيستيمولوجيا - عن فهمه اللاتاريخي والانتقدي لها. فلقد حولها إلى نزعة أبيستيمولوجية ترى حدودها فوق التاريخ، كما تنظر إلى ماتعمل على دراسته على نحو لاتاريخي. ويظهر ذلك

في تطبيقه لها على صعيد البحث في التراث العربي من خلال مفهوم "القطيعة الإبيستيمولوجية". فهذه الأخيرة، بحسب ماورد في الشاهدين السابقين وفي مواضع أخرى من كتاباته أتينا على بعضها، تقوم على علاقة بين مرحلتين تاريخيتين أو فكريتين أو بين شخصيتين فكريتين تفصح عن نفسها بصيغة القطع الكلي والشمولي (صيغة النسف نسفاً والإلغاء والجَب لكل سابق).

وقد تناولنا هذا الموقف الجابري فيما أتينا عليه في هذا المبحث تحت عنوان "شبهة المنهج". ويكفي الآن أن نشير إلى أن ذلك قاد المؤلف إلى النزعة الإبيستيمولوجية (الإبيستيمولوجية)، التي يبرز "القطع" بمقتضاها قطعاً كلياً شمولياً وإطلاقاً؛ مما أبعدنا عن المفهوم الجدلي التاريخي حول ذلك "القطع"، وهو مفهوم التجاوز - التخطي، الذي ينطوي على لحظتين كبيرين ورد ذكرهما من قبل هما الحفظ والرفع. ومن ثم، فإن ما تحدث عنه الجابري، في كتاباته في إطار "التاريخية" و"النقدية" - يغدو، في هذا السياق، خطاباً غير ذي مصداقية؛ وإن ظل ذا دلالة على صعيد الإنتاج الفكري الجابري.

وإذا كان الأمر كذلك، فإن الجابري سلك - في تلقفه لـ "الإبيستيمولوجيا" - مسلكاً تقويمياً فرطاً بجدلية الداخل العربي والخارج الغربي. فهو قد فرط بهذه الأخيرة بمعنيين اثنين، أما الأول فيتمثل بحرفها عن دلالتها الأصلية، في حين يبرز الثاني من موقع تسويغ ذلك "الحرف" من منطلقه (أي الجابري) الميتافيزيقي القائم على أخذ المفهوم، بوصفه أحد التعبيرات عن "الثقافة" كما عرفها ادوارد هيريو، ومن ثم من حيث هو "ما يبقى عندما يتم نسيان كل شيء". بالطبع، لا يمكن تلقف مفهوم مامن حقل تداول إلى حقل تداول آخر كما هو، دون إعادة بنيته وفق مقتضيات جدلية الداخل والخارج المنهجية والنظرية والإيديولوجية، كما أشرنا إلى ذلك توأماً. وهذا ما قد يكون الجابري عنى به ذلك الفهم لـ "الثقافة"، و"المفاهيم" من ضمنها. بيد أن "ما تبقى" لدى الجابري من الإبيستيمولوجيا التي هي "غربية شتتاً أم كرهناً"، هو "نسيان" ثمرتها "العقلانية التاريخية"، التي طورها

غاستون باشلار. لنقرأ ماكتبه لبيار ماشري وإيتيان باليار، على هذا الصعيد: "وهكذا نشهد ظهور أحد المفاهيم الأولى للإيستيمولوجيا العقلانية، وهو مفهوم الاسترداد الإيستيمولوجي، الذي أدخله باشلار. فهذا المفهوم يمكن من تطوير تاريخ نظري ومعرفة نظرية بتاريخ العلوم.

كما يمكن من تصوير الصيرورة الضرورية لعلم ما، بربط معرفة ماضيه بتحليل حالته الحاضرة وبجعل هذه الحالة رهينة كل العناصر التي تجعلها ممكنة. وهكذا فإن تاريخ علم ما تعقبه دائماً معرفة يقطعة بنسقه الحالي، وهو يلغي وقتياً (التشديد مني: ط. تيزيني) كل ما يتعلق بتاريخه البالي" ⁽¹⁾.

إن غياب جدلية التواصل والتفاضل التاريخية (الاتصال والانفصال) لدى الجابري - وقد واجهنا هذا الغياب لدى أحد مصادره الفرنسية وهو ميشيل فوكو - لصالح التفاضل والقطع والجب، يكمن وراء القصور المنهجي المعرفي في تمثل الجابري للتاريخ مشطراً مجزئاً، ومن ثم مترعاً من سياقاته التاريخية والاجتماعي والبنوي؛ مما جعلنا - في موضع سابق من هذا البحث - نرى في الموقف الجابري تكرساً للبنائية، وإقصاءً للمنهج التاريخي عموماً والتاريخي الجدلي بخاصة؛ مما يعلق كل التاريخ ويصادر على أي مشروع ثقافي حضاري (عربي مثلاً) ينزع إلى التكامل. ⁽²⁾ وبذلك، فإن الموقف الجابري يتحرك في إطار فكر أزمة بنوية تخضع كل حقولها وعناصرها أو معظمها لمحورها المركزي، أي أزمة

(1) أنظر ذلك في: الموسوعة العلمية - ضمن مقالة (الإيستيمولوجيا لبيار ماشري وإيتيان باليار)، العدد الأول من مجلة الفلسفة، مركز التوثيق العربي بتونس، مارس 1980، ترجمة محمد محبوب. وقد كتب زكي نجيب محمود في "المنطق الوضعي" - الطبعة الرابعة، القاهرة 1965، ص 306، مؤكداً على جدلية التواصل والتفاضل في حقل تطور العلم والبحث الفكري، مايلي: "فالتأثير التي يتوصل إليها في بحث سابق، تكون هي نفسها المقدمات التي يبدأ منها بحث لاحق".

(2) يكتب مطاع صفدي في بحث حول "الرحمن، السلطان، الشيطان في جدلية الحضارة العربية الإسلامية - ضمن: الفكر العربي المعاصر - العدد 12 أيار 1981، ص 14"، متناولاً البنيانية (البنوية)، على النحو التالي: "فما يريد عصر البنيوية أن يقوله هو أنه ليس ثمة مشروع ثقافي متكامل وأن الأحداث والوقائع والظواهر هي جملة بنى متناثرة هنا وهناك، لا رابط عضوي يجمعها، وليس داخل البنية ثمة منطق مفهومي خاص، فلا تفاعل بين عناصرها... فإذا كانت الصدفة وحدها هي سيادة الموقف في انتظام شبكة العناصر داخل البنية الواحدة، فكذلك بالآخرى هي الصدفة وحدها توجه علاقات البنى فيما بينها، حتى أنه لا يجوز أن تسمى بالعلاقات، بل هي مجرد تجاوز، تماس أو تباعد..."

تجاوز البعد القطاعي (أزمة قطاعية). ولعل هذا الطابع النبوي لأزمة الموقف المذكور هو الذي هيا - مع عوامل أخرى فكرية واجتماعية سياسية - أرضاً خصبة لـ "الإنزلاق" باتجاه موقف إسلامي، يعمل الجاهري راهناً على صوغه بشيء من الحذر والحذر والقلق (وهذا ماسنأتي عليه في موضع لاحق من هذا المبحث).

بيد أن توجه الجاهري نحو المنطلقات الإسلامية يفرط بالفكرة المركزية في كتاباته العقلوية النقدية، وهي ضرورة إنجاز قطيعة إبيستيمولوجية مع الفكر والعقل العرييين، ويخرجه - من ثم - من منظومته العقلية العقلوية ليدخله في منظومة إسلامية لعلها في طور التصاعد في فكره. وهنا، يثار المنهج التاريخي لنفسه من النزعة الإبيستيمولوجية اللاتاريخية اللاجدلية، كما وردت عند الجاهري، مُظهراً إياها بمثابة نزعة فاسدة منهجياً منطقياً وعجفاء غير ذات جدوى تاريخياً وبحثياً إجرائياً؛ إضافة إلى كونها تنتج المفهوم المستحيل على صعيد تطور الفكر البشري والعلوم المفردة الطبيعية والاجتماعية والإنسانية من ضمنه.⁽¹⁾

3- أما النقطة الأخيرة، التي تبرز في النصين الجاهريين المثبتين سابقاً ويتصلان بفهم كاتبهما لـ "القطيعة الإبيستيمولوجية"، فتقوم على تحديد موقع هذه الأخيرة من "الأصالة". إن إبراز "أصالة" ابن رشد تقتضي - لدى الجاهري - أن يُنظر إليه

(1) يكتب صادق جلال العظم، مشيراً إلى استحالة تشخيص القطيعة الإبيستيمولوجية التامة (أي باعتبارها مؤسسة على النزعة الإبيستيمولوجية): "القطيعة الإبيستيمولوجية تصور تجريدي مفيد حين يستخدم للإشارة المختصرة إلى الخصائص الرئيسية التي تتصف بها التحولات النوعية في تطور العلوم، مثلاً. لكن كما أنه لا توجد نقطة هندسية مادية حقيقية لأبعاد لها كذلك لا توجد قطيعة إبيستيمولوجية حقيقية ونموذجية على صعيد تاريخ التطور الفعلي لأي علم من العلوم. لاشك بوجود قطيعة إبيستيمولوجية، بمعنى معين، بين فيزياء جاليليو - نيوتن، مثلاً وفيزياء أرستو - ابن رشد... إنه نوع من الفاصل الفراغي الذي يحدد، عند طرفه الأول، نهاية حقيقية لكل ماجاء قبله ويحدد، عند طرفه الثاني، بداية مطلقة لكل ماسوف يأتي بعده... بالمقابل، لا يعبر كلامنا عن القطيعة الإبيستيمولوجية بين العلوم الحديثة، مثلاً ولاهوت العصور الوسطى (ملك العلوم يومها) عن أية بدايات مطلقة أو نهايات قاطعة بقدر ما يعبر عن حصيلة عظمى معينة لسلسلة من التطورات التقنية والفكرية التي فرضت نفسها...". (صادق جلال العظم: ثلاث محاورات فلسفية دفاعاً عن المادية والتاريخ، دار الفكر الجديد بيروت 1990، ص 374-375).

مُنْقَطِعاً عن سابقه منبثاً منهم من طرف، وعبر "قربه منا" من طرف آخر. ومن شأن ذلك أن يعود إلى القول بأن الإبداع يتم من دون مثال، وبأن التاريخ ليس أكثر من وهم أيديولوجي يلغي الإبداع والتفرد المطلقين.

هاهنا، نقرأ توجهين جابرين يشير الواحد منهما إلى الآخر، متمماً إياه على نحو منهجي ونظري. التوجه الأول يعلن عن نفسه بصيغة النخبوية الفكرية المتمرسنة بنزعة عقلوية جاححة. أما التوجه الثاني فيؤمى إلى خطاب أيديولوجي. مؤجل، هو الخطاب الإسلامي، الذي سينحاز إليه الجابري باسم الدعوة إلى "تأصيل النموذج الأمثل - النموذج الحمدي" (وسوف نأتي على ذلك لاحقاً). إن الإيستيمولوجيا، مأخوذة إيستيمولوجياً، تقوم هنا بإنجاز المهمتين الكبيرتين اللتين كرس الجابري جهده حتى الآن تقريباً نحو الأول، وقد يكرس جهده الآن وبعد حين نحو الثانية؛ نعي بذلك مهمتي التأسيس للمشروع العقلي النقدي. العربي والتأسيس للمشروع الإسلامي الأصولوي (السلفوي)؛ إذ في كليهما، يبرز النموذج مضاداً للسياق، والتفاصيل للتواصل، واللاحق للسابق، كما تبرز البنية مضادة للتاريخ. نضيف إلى ذلك أن الدعوة التي أطلقها الجابري إلى "استقلال الذات العربية"، تستجيب - منهجياً - لكلا المشروعين المذكورين من باب أنهما يقومان على تصور "النموذج المثالي أو الأمثل" فالأول منهما يركز إلى "النموذج العقلي العربي"، الذي ينشأ بعد إحداث "قطيعة إيستيمولوجية" مع "العقل العربي"، الذي تكون منذ "عصر التدوين" على الاجترار الذاتي وقياس الغائب على الشاهد وسلطة اللفظ والتجويز واللاسيبية؛ أي مع العقل المنحدر من الماضي والمكرّس ماضوياً. بينما يقوم المشروع الثاني (الإسلامي الأصولوي) على إحداث قطيعة "إيستيمولوجية" مع "العقل الإسلامي النحرف" عن "النموذج الأمثل" المتمثل بـ "التجربة الحمديّة"؛ أي مع العقل الذي تكون مع التاريخ وبه وفيه، وبالتالي مع العقل المكرّس تاريخياً.

ويلاحظ أن الجابري إذ يلجأ إلى مفهوم "النموذج" على صعيد تلك الدعوة إلى "الإستقلال"، فإنه يكون قد أحدث اضطراباً منهجياً في منطلقه القائم على نقد المرجعيات النموذجية التي يعتقد أنها مهيمنة في الفكر العربي المعاصر من طرف وعلى دعوته إلى "الاستقلال العربي الذاتي" من طرف آخر. ذلك لأنه إذ ينتقد النماذج، يعود ليستعين بها ويجعل منها منطلقاً. وقد نقول، في ضوء النزوع الجابري المتصاعد باتجاه المشروع الإسلامي "الأمثل": إن أيديولوجيا "النموذج الأمثل" هي التي في طور الهيمنة على حساب "النقد العقلي" العربي.



الفصل السابع

"الصراع" على "التراث"

في الفكر العربي المعاصر

1

برزت مقولة التراث، بمعناها العام المتداول الآن، ربما مع الثلاثينات من هذا القرن في كتابات جيل من الكتاب، منهم طه حسين وعباس محمود العقاد. ولكنها مع بواكير السبعينات أخذت تتحول إلى قاسم مشترك بين كتابات عربية آخذة في التعاطف والإتساع، بحيث إنها راحت تفصح عن نفسها في كل جُلِّ التيارات والنتاجات المعبرة عن الثقافة العربية المعاصرة. وقد ترافق ذلك مع بروز اتجاهات نظرية نقدية تدعو إلى إعادة النظر في الثقافة العربية عموماً، على نحو يتوازى ويتواشج مع إعادة النظر في البنيات الاقتصادية والسياسية والسوسيوثقافية والتعليمية وغيرها، ضمن المجتمع العربي. ويلاحظ أن ذلك أتى في أعقاب الهزيمة العسكرية المنكرة، التي لحقت بالنظم العربية المجاورة لفلسطين عام 1967 على أيدي إسرائيل والتي وردت الإشارة إليها فيما سبق. وقد اعتبرت هذه الهزيمة هزيمة للعرب عامة وللنظامين السياسيين في مصر وسوريا بصورة خاصة، اللذين اعتبرا -في حينه- تقديمين.

وشياً فشيئاً برز تقويم الهزيمة الـ 67 في معظم الأوساط العربية العلمانية يرى فيها انكساراً حضارياً عاماً للعرب، مالبث أن انشعبت الرؤية حوله بأنحاء متعددة. وماهي إلا فترة زمنية وجيزة، حتى أخذ الأمر يتكشف عن مظاهر أخرى

من ذلك "الإنكسار"، لعلها ستغدو الأكثر حسماً على صعيدها؛ نعتي بذلك ماسيرز لاحقاً (مع بواكير السبعينات) من أحداث خطيرة. فلقد ظهر النفط الخليجي، وأفصح عن نفسه بمثابة قوة جديدة باتجاه مزيد من التبعية العربية الاقتصادية وكذلك السياسية وغيرها للنظام الرأسمالي الإمبريالي؛ مسهماً -بذلك- في إرساء المرحلة النفطية العربية وما استتبعته من التغيرات البنيوية العميقة، التي أخذت تلحق بمعظم قطاعات المجتمع العربي. أضف إلى ذلك ظهور إرهابات أولى على طريق تشطي الفئات الوسطى وتصدعها كقوة سياسية وثقافية فاعلة في المجتمع المذكور. وقد أخذ ذلك يفضي إلى حالة جديدة في هذا الأخير تعبر عن نفسها بعملية استقطاب اجتماعي طبقي ما بين الأعلى والأدنى، الأعلى الآخذ في الهيمنة المتشاملة على أهم شرايين الحياة الاقتصادية والسياسية، والأدنى المتجه نحو الإفقار الاقتصادي والتهيمش السياسي والاجتماعي والإذلال الوطني والقومي والإفساد الأخلاقي والثقافي والتعليمي المؤسسي.

ولعلنا نكشف القول فيما أتينا عليه بمواضع سابقة ببعض التفصيل، حيث نرى أن مأخذ يعلن عن نفسه في المجتمع العربي منذ السبعينات يتمثل بثلاثة اتجاهات، تحتاج بحثاً شاملاً مخصصاً. الأول منها برز في الإذلال الوطني والقومي العربي عبر الإنكسار الكبير أمام إسرائيل والقوى الداعمة لها عام 1967، في حين برز الاتجاه الثاني في الإفصاح عن ظاهرات اقتصادية وديموغرافية أخذت تصب في عملية إعادة بنية المجتمع العربي. أما الاتجاه الثالث فأفصح عن نفسه بأشكال أولية من عملية استنفاد المشاريع العربية النهضة الكبرى مع بدايات تصدع حاملها الاجتماعي، وهي الليبرالي التحديثي والاشتراكي والقومي والديني، المستنير خصوصاً.

في سياق ذلك، راحت الدعوة تظهر - همساً ثم جهرًا - إلى القيام بجهود فكرية جديدة مكثفة تُفضي إلى القيام بمراجعة جذرية لما كان في طور الاختراق

والتداعي والتهشم، وكذلك للإفضاء إلى اجتنبادات من شأنها تقديم بدائل جديدة تستجيب لواقع الحال المستجد. ويمكن القول بأن الخطاب الثقافي العربي أخذ يعيش حالة من التآزم والجيشان والاضطراب ومن الشعور بخيبات أمل عميقة، إلى جانب أشكال أولى للبحث النقدي الصارم فيما آل إليه الوضع. ولعلنا نلاحظ أن ذلك اقترن بموقفين نظريين في أوساط متعاظمة من المثقفين والمفكرين السياسيين وغيرهم، تبلور الأول منهما في إدانة "السياسي" وتحميله معظم "الوزر" الذي حلّ به "الأمة". أما ثاني الموقفين فقد برز بصيغة التأكيد على "الثقافي" وعلى دوره في إعادة النظر بالاجتمع العربي، بل بينائه عبر استحواز المثقفين على السلطة السياسية بعد المرور بالمؤسسات التعليمية والإجتماعية والنقابية وغيرها.

وقد عزز ذلك النزوع الثقافي بعض مظاهر الأزمة الثقافية العربية، التي تجسدت، خصوصاً، في الدعوة إلى اتخاذ موقف نقدي بنائي من العلاقة بين العروبة والإسلام (أو الدين عموماً)، والجمهور والثقافة، والعلم والدين، والماضي والحاضر، و"الأصالة" و"المعاصرة - الحداثة"، وغيرها. وفي مثل هذا الجو المضمخ بالمرارة وبالشعور بخيبات الأمل وبضرورة إنجاز "نقد ذاتي"، أخذت قضية "التراث" تطفو على سطح الحدث الثقافي، لتتحول شيئاً فشيئاً إلى الحدث الأعظم في الحياة الثقافية العربية. وهنا، طفت كذلك على سطح الحدث المذكور حركة جديدة تحمل عناوين "مشاريع" وأبحاث ورؤيات ودراسات فكرية عامة وفكرية تراثية على نحو الخصوص، يدعو أصحابها إلى اختراق ما كان يمثل حصناً وحكراً ضمن الأوساط الدينية السلفية (السلفوية) ⁽¹⁾؛ نعتي بذلك حصن "التراث العربي" إجمالاً، وفي بعده الإسلامي تحديداً.

⁽¹⁾ نستخدم، هنا، لفظة (السلفية) جرياً على التعود الاصطلاحي العربي. لكننا نرى أن هذه اللفظة ليست دقيقة ولا تستوفي شرائط التعبير عن المضمون المقصود منها. إذ لما كان هذا الأخير متمثلاً في القول بأن "الأسلاف لم يتكوا شيئاً للأخلاف"، فإن اللفظة المذكورة تغدو غير مهيأة للتعبير عن ذلك، أي للتعبير عن "التمذهب" للقول به "ماضوية" النظر إلى الماضي - الأسلاف. من هنا، كانت "الواو" في هذا الاصطلاح المقترح هنا (السلفوية) وازاً للتمذهب. وعلى هذا، فالأمر لا يحتمل الإضمار أو الإجهار به "تقويم قذحي" أخلاقي أو سياسي أو غيره.

هكذا، أخذ المشهد الثقافي العربي يعيش بواكير "معركة على التراث" المعني. إلا أن هذه البواكير، التي تحولت لاحقاً وحتى أواخر الثمانينات، إلى حالة ذات حضور متميز في الحياة السوسيوثقافية العامة، بدأت بعدئذ تبدو وكأنها أخذت في الضمور لصالح اهتمامات وهموم وتساؤلات نجمت عن "الزلازل الكبير"، الذي صدّع "المنظومة الاشتراكية العالمية" السابقة. أما مع "معركة السلام والتطبيع" منذ السنوات الأخيرة، فقد أخذنا نواجه قضية التراث إياها بوتائر جديدة متسارعة، خصوصاً مع بروز "الأصولوية الإسلامية" وبروز أسئلة ومداير جديدة معها. ولعل السؤال التالي يقع في مقدمة الموقف: إلى أين بالعرب في سياق تعاظم المشروع الصهيوني التطبيعي، وما آفاق المعركة الجديدة على "الهوية العربية"، وما موقع التراث "العربي والعربي الإسلامي" ودوره من ذلك؟ أضف إلى هذا بروز اتجاهات تشكك في جدوى الفكر العربي والتاريخ العربي، كما في جدوى البحث في "المستقبل العربي" كمظهر من مظاهر تصدع الآفاق المستقبلية في نظر بعض المفكرين والسياسيين، أو كصيغة جديدة من صيغ "الاستغراب الغربي".

وقد راح يبرز للعيان أن تلك "المعركة على التراث" تتشخص أكثر فأكثر بحقلين اثنين ينتميان إلى قضية التراث المعني، هما الحقل المنهجي النظري والآخر التطبيقي. أما الحقل الأول فقد تبلور بصيغة السؤال التالي: ما "المنهج" الذي يحقق شرائط طرح أولي للقضية التراثية المذكورة، على نحو يستجيب لمقتضيات البحث العلمي الدقيق؟ بينما اتجه الحقل الثاني إلى الإجابة عن السؤال الآخر المركّب التالي: مالذي تنطوي عليه مقولة "التراث" بعامة أولاً، ومقولة "التراث العربي الإسلامي" بخاصة؟

ولقد تبين أن البحث في ذلك الأخير مشروط ببحث الظاهرة من حيث هي وفي كليتها. وهنا، أخذت تفصح عن نفسها ضرورة القيام بجهود بحثية مركزة

تُفضي إلى الفكرة المركزية والمحورية التالية، التي ظلت - ربما منذ بروز قضية التراث عربياً - ضمنية ومضمرة وأحياناً مسكوتاً عنها لقصور أيبستيمولوجي لدى معظم من تصدى للقضية المذكورة من المثقفين والباحثين العرب: إن البحث في التراث العربي والعربي الإسلامي أمر يستلزم إنحياز مهمة بحثية تتصل باستقصاء فيما إذا كان هنالك احتمال لصوغ نسق معرفي خاص بموضوع التراث. ذلك لأن غياب مثل هذا النسق أو - على الأقل - غياب الوعي بضرورة إنشائه، سوف يترد سلباً على البحث في التراث العربي والعربي الإسلامي بصورة مشخصة تطبيقية.

ولن نحاول، الآن، تقصي كل ما أنتج على صعيد الإجابة عن تلك الأسئلة والمسائل، وإنما سنخصص جهدنا في المحاولة التي قام بها محمد عابد الجابري. أما السبب في ذلك فيقوم على أن الكاتب المذكور أعلن بطلان كل المحاولات البحثية على صعيد التراث العربي الإسلامي، وذلك بدعوى أنها جميعاً "قراءات سلفية"⁽¹⁾. ويرى أنه قدم القراءة - البديل عن كل تلك القراءات، التي اعتبرها السائدة في حقلها في الفكر العربي المعاصر؛ مما تضمن القول بغياب حالة من التضاد والتصارع بينها، على صعيد آلياتها المنهجية التي أنتجتها.

يحدد الجابري ماسماه بـ "السائد من القراءات"⁽²⁾ بثلاث رئيسة، هي على التوالي "التيار السلفي" و"القراءة الأورباوية" أو "السلفية الإستشرافية" و"السلفية الماركسية". وسنقوم، هنا، بتتبع هذا الترتيب الذي وضعه المؤلف، بحيث يأتي بحثنا من موقع المنطلق الذي اختاره هذا الأخير، لنصل من بعد ذلك إلى "قراءته - البديل".



(1) محمد عابد الجابري: نحن والتراث - المعطيات المقدمة سابقاً، ص.6.
(2) محمد عابد الجابري: المرجع السابق بمعطياته المذكورة ذاتها.

2

يصوغ الجابري ما يرى أنه السؤال المركزي في "التيار السلفي - الإسلامي هنا"، فيقدمه مركباً على النحو التالي: "كيف نستعيد حضارتنا...؟ كيف نحيا تراثنا...؟" ⁽¹⁾ ويشرح الكاتب هذا السؤال بقوله: "الحوار في هذا المحور، وبالتالي نظام العلاقات فيه، هو بين (الماضي) و(المستقبل)، أما الحاضر فغير (حاضر) ليس فقط لأنه (مرفوض) بل أيضاً لأن حضور الماضي قوي في هذا المحور إلى الدرجة التي جعلته يمتد إلى المستقبل ويحتويه، تعويضاً عن الحاضر، وتأكيداً للذات ورداً للإعتبار إليها" ⁽²⁾. أما ناتج القول في هذه "القراءة السلفية" فيقوم على أنها "قراءة أيديولوجية جدالية، كانت تبرر نفسها عندما كانت وسيلة لتأكيد الذات وبعث الثقة فيها. إنها آلية للدفاع معروفة، وهي مشروعة فقط عندما تكون جزءاً من مشروع للقفز والطفرة... لكن الذي حدث هو العكس تماماً. لقد أصبحت الوسيلة غاية... القراءة السلفية للتراث، قراءة لاتاريخية" ⁽³⁾.

مما سبق، يلاحظ أن الجابري يتعامل مع المفاهيم والمقولات الدارجة تعامل السائح العابر. فهو لا يدرك ضرورة تقصّيها وضبطها منطقياً نظرياً وتاريخياً؛ ومقولة "التراث" واحدة منها. إنه يتحدث عن "التراث"، وكذلك عن "الحاضر" و"الماضي" و"المستقبل" على نحو تبدو الأمور فيه وكأنها معطيات تدخل في حقل "مسلمات" ناجزة وبيّنة في ذاتها. يحدث ذلك مع غياب الحد الضروري من ضبط العلاقات والآليات، التي تحكم المفاهيم والمقولات منفردة ومجمعة.

وفي سبيل نخورة الموقف الجابري وضبطه، على صعيد ما نحن بصدده، ضروري

⁽¹⁾ محمد عابد الجابري: المرجع السابق بمعطياته المذكورة ذاتها.

⁽²⁾ المرجع السابق مع المعطيات المذكورة، ص 7.

⁽³⁾ المرجع السابق مع المعطيات المذكورة، ص 8.

أن تفكك ذلك النص الجابري، وأن نُعمل النظر فيه في ضوء تدقيق إبستيمولوجي نقدي. ففي المقدمة، نلاحظ أن الجابري يحدد "القراءة السلفية" المعنية، على الأنحاء التالية:

1. إنها قراءة تبدأ بطرح العلاقة بينها وبين "حضارتنا"، مستخدمةً فعل "الإستعادة"، كما تبدأ بطرح العلاقة بينها وبين "تراثنا" عبر استخدام لفظة "الإحياء".

2. بذلك، يظهر "الحوار" في القراءة السلفية حواراً بين "الماضي" و"المستقبل" يغيب فيه "الحاضر" ليس من موقع رفض أيديولوجي له فحسب، بل كذلك. بمعنى آخر - وهو الأهم والأحسم - هو ابتلاعه، من حيث هو، من قبل الماضي ابتلاعاً ماهوياً.

3. هذه القراءة السلفية القائمة على "ابتلاع" الحاضر من قبل الماضي والتي تنجز عبر آليتي "استعادة" الحضارة والتراث "وإحيائهما"، هي قراءة أيديولوجية ولا تاريخية.

4. يبرز "التراث"، هنا، بوصفه الماضي، الذي يقحم نفسه إقحاماً في الحاضر، وذلك بصيغة الإبتلاع الماهوي المأتي عليها.

من تلك "الأنحاء"، التي رأيناها إطاراً ناظماً لـ "القراءة السلفية الإسلامية" لدى الجابري، نلاحظ أن الأخير يستخدم معجمية اصطلاحية يعوزها الإتساق الإصطلاحي الموحد أولاً، والتوافق الحقلّي النظري مع "موضوع البحث" ثانياً. فهو يستخدم "الإستعادة" و"الحوار" في سياق حديثه عن "القراءة السلفية الإسلامية"، دون إدراك أن هذه الأخيرة تنتمي إلى مرجعية اصطلاحية مختلفة اختلافاً إبستيمولوجياً عن المرجعية الإصطلاحية لذيك الإصطلاحين. إن قراءة

سلفية (سلفوية) هي بالضرورة قراءة ماضوية. وهذه تنطلق من الوهم الأنطولوجي القائل بإمكانية إعادة الماضي حاضراً، من حيث هو في "أصليته ونقائه وطهريته"؛ رافعةً -بذلك- المبدأ التالي إلى مستوى المركزية الناظمة: الأسلاف لم يتركوا شيئاً للأخلاف. أما "استعادته" فهي أمر آخر ترفضه السلفية ذاتها من موقع أنه لا يؤدي الوظيفة التي تتطلبها من الماضي. إن "استعادة" الماضي تعني التعرض له ليس بما هو ومن حيث هو، وإنما من موقع الحاضر بنيةً ووظائف ودلالات واحتياجات وآفاق. ولذلك، من المغالطة المنطقية البنيوية والتاريخية أن يُفهم مصطلح "الإستعادة" في حقل ذهني أيديولوجي لا يرتضيه ولا يحتمله.

إن ذلك الخلط الإصطلاحي يفصح عن نفسه بمزيد من الوضوح، حين نتناول المصطلح الآخر، الذي يستخدمه الجابري في تحديده للعلاقة بين الماضي والحاضر ضمن المنظومة الذهنية السلفية؛ نعني به مصطلح "الحوار". فإذا كانت السلفية المعنية تقوم على كونها ماضوية الخوية، فإن حديثاً عن "حوار" بين الماضي والحاضر غير محتمل لديها أو مقبولاً منها. فهنا، لحوار ولا مثاقفة ولا تفاعل، بقدر مانواجه موقفاً هيمنياً واستتباعياً يمارسه الماضي على الحاضر. وقد نلاحظ أن الثنائية الميافيزيقية الشهيرة، التي أعلنها سيد قطب حول "الماضي الذهبي بإطلاق والحاضر الجاهلي - جاهلية القرن العشرين"، تمثل إحدى صيغ ذلك الموقف، وربما كانت أكثرها اتساحاً وتبلوراً.

على ذلك النحو (السلفوي)، يغدو من قبيل الإضطراب الإصطلاحي والقصور الإيستيمولوجي أن يوحد الكاتب الجابري بين مصطلحي "الإستعادة" و"الحوار" من طرف، وبين مصطلح "الإحياء" من طرف آخر. فإذا كان الكاتب المذكور قد أفصح عن قصور اصطلاحه منهجي في محاولته الدمج بين السلفوية الإسلامية والمصطلحين الأولين المذكورين، فإنه لم يخطئ في إلحاق مصطلح

"الإحياء" بالسلفية إياها. فهذه تنهض - ضمن ماتنهض - على الاعتقاد الأيديولوجي الوهمي بإمكانية إحياء الماضي من "غفوته"، من حيث هو، وجعله حالة راهنة معيوشة. ومن هنا، أتى مصطلح "الصحة الإسلامية". وكما هو بين، لا يتعرض هذا المصطلح الأخير لـ "الحاضر الراهن"، بقدر ما ينطلق من "الماضي" أساساً. فـ "الصحة" هي، هنا، صحة الماضي وحده وتحديدًا؛ وإذا ماصحاً، فإن حضوره سيكون سيد الموقف، حتى لو لم يحتمل الحاضر ذلك.

لقد أطاح الجابري بخصوصية الخطاب السلفي الإسلامي، حين اعتقد بأنه يقوم على "استعادة" الماضي وعلى "الحوار" بينه وبين المستقبل. إلى ذلك، أمعن الكاتب في تحطيم هذه الخصوصية، حين أعلن أن الخطاب المذكور يمثل - ضمن حدّي الاستعادة والحوار المذكورين - "قراءة لاتاريخية". ذلك لأن "التاريخية"، هنا، تكمن تحديداً في النظر إلى الماضي من موقع استعادته وليس إعادته حاضراً؛ وكذلك في الحوار بين الماضي والحاضر، أو المستقبل عبر هذا الأخير. وقد صاغ الجابري هذا التصور اللاتاريخي (السلفي) بوضوح، حيث أعلن بعد "دراسة تطبيقية مشخصة!" لما هو بصده في كتابه "تكوين العقل العربي"، متمصاً الرؤية السلفية للعلاقة بين الماضي والحاضر، إنما بكيفية "مقلوبة - سلبية" في نظر هذه الرؤية: "وهكذا يتحول حاضرننا إلى (معرض) لمعطيات ماضينا. فنعيش ماضينا في حاضرننا هكذا جملة واحدة، بدون تغاير، بدون تاريخ"⁽¹⁾

إن الجابري، الذي يقع فريسة الوهم السلفي (السلفوي) القائل بأن إعادة الماضي تتم دونما تدخل من الحاضر ليس لأن هذا الأخير مرفوض من السلفية فحسب بل أيضاً لأن حضور الماضي قوي إلى الدرجة التي جعلته يمتد إلى المستقبل ويحتويه تعويضاً عن الحاضر، نقول إن الكاتب المذكور يقف، والحال كذلك،

⁽¹⁾ محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 47.

عاجزاً عن إدراك العلاقة بين تلك الأبعاد الزمانية الثلاثة. فإذا كان الماضي "قوياً" إلى تلك الدرجة" فإنه -مع ذلك- يبقى أسير آلية الحاضر، حين يخضع لتأثيره، إنما بعيداً عن أن تكون العلاقة بين هذين البعدين علاقة تجاور ميكانيكي أو تهيمن واحد على الآخر أو تداخل مفتوح يتساوى فيه الطرفان ويتمثالان، كما أوضحنا ذلك في موضع آخر وسياق آخر من هذا البحث: إن جدلية الداخل والخارج، والحاضر والماضي تقوم -أساساً- على أن أي فعل يتجه من الماضي إلى الحاضر ومن الخارج إلى الداخل، مرتين - أولاً وأخيراً - بالاستجابة لهذا الأخير وبأخذه بعين الاعتبار لبنيته ودلالته ووظائفه واحتمالاته، وضمن صيغة من صيغ المثاقفة أو الماحكة أو الهيمنة أو التبعية أو الاختراق، وغير ذلك مما يدخل في نسيجه.

إن نقد الجابري لـ "القراءة السلفية- الإسلامية" يفصح عن نفسه، إذاً، بمثابة شكل من أشكال قراءة متعسفة ميكانيكية تطيح بخصوصيتها، إذ تجهل بنيتها ووظائفها وآلياتها واحتمالاتها. ومن هنا، أتت المعجمية الإصطلاحية، المستخدمة من قبله، غير ذات علاقة بـ "موضوع البحث". لقد أتت بارتباط واضح بالموقف الذي جعل منه الجابري منطلق انتقاد لموضوع بحثه، السلفية المعنية. فما ينتقده الجابري باسم كونه لاتاريخياً، هو - في واقع الأمر - نسق صميم من "التاريخية"؛ وما لا يصل إليه ويغيب عنه (أي لاتاريخية السلفية)، يمثل موطئ التهدم في وجهة نظره؛ نعي بذلك "الحاضر" بمثابة مبتدى الموقف ومنتهاه، والوسيط الغائب الحاضر، أو الحاضر أيضاً في غيابه وتغييه باسم أيديولوجيا وهمية إيهامية، كالسلفية ذاتها، أو باسم أدوات معرفية مضطربة وغارقة في حماسة دعوية سطحية لعدد من مزاعم "النقد و"البناء" و"التدشين" لبناء جديد.

وإذا كان الجاهري قد ميز بين "القراءة الإستنساخية" و"القراءة التأويلية" و"القراءة الشخصية"⁽¹⁾، فإنه - كما يتضح من مثال "نقده للسلفية الإسلامية - لم يخرج عن حدود قراءة تلفيقية اعتباطية تُضَيِّع فيها الحدود الرئيسة الناعمة لنسيج السلفية المذكورة. ومن هنا، فإن ما يعلنه الجاهري من أنه يقترح "القراءة الشخصية" في نقده للسلفية "السائدة" بأنماطها المختلفة في الفكر العربي المعاصر، لا يعدو أن يكون اختياراً شكلياً برّانياً (سطحياً) لعلاقته له بـ "موضوع بحثه"، الذي يضعه نصب عينيه: إن اضطراباً بنيوياً ووظيفياً يكمن في العلاقة بين موضوع البحث والجهاز المفاهيمي المستخدم فيه. ومن شأن ذلك، إذا ما وجد، أن يُنتج حالة من الإضطراب المطرد والمسترسل في المقدمات والسياق والنتائج. إذ أن يكون السؤال المركزي والمفاهيم المستخدمة لتقديم الإجابة عنه على علاقة سلبية ناشئة مع طبيعة "موضوع البحث"، فإن الإنتهاء إلى تلك الحالة يغدو أمراً محتملاً.

ولعل من المهمات الأولى، التي كان على الجاهري أن يضعها نصب عينيه في "القراءة الشخصية" التي أعلن عنها، إخضاع مفاهيمه التي يستخدمها هنا، وذاك بتشخيص التناقضات المستحكمة فيما بينها أولاً (الإستعادة والحوار من طرف والإحياء من طرف آخر)، وفيما بينها وبين موضوع البحث المهيأ لها والمهيئة هي له ثانياً (موضوع التراث العربي الإسلامي).

وهناك وجه ملفت بقوة من أوجه القصور في "القراءة الجاهريية" للقراءة السلفية (الإسلامية) "يتمثل في نمط فهم "مشروعية" هذه الأخيرة. فقد لاحظنا، في نص سابق، أن الجاهري يرى في "القراءة السلفية الإسلامية" قراءة إيديولوجية جدالية، كانت "تبرر نفسها عندما كانت وسيلة لتأكيد الذات وبعث الثقة فيها". وبذلك، فهي - برأيه - مشروعة "فقط عندما تكون جزءاً من مشروع للقفز

(1) محمد عابد الجاهري: الخطاب العربي المعاصر - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 9-10.

والطرفة"؛ في حين أنها تفقد هذه "المشروعية"، حينما "تصبح الوسيلة غاية". إن وجه القصور السافر في ذلك يكمن في اعتقاد الجابري بأن مفهوم المشروعات ينطوي، دائماً، على دلالات "إيجابية"، بحيث لا يمكن التحدث عن مشروعية ظاهرة سلبية. فبينما، يربط الكاتب بين المفهوم المذكور و "البعد الأيديولوجي القيمي"؛ مُلحاً -بذلك- على "الوظيفة" دون "البنية". أما هذا فيقوم على عدم التعرف على مفهوم آخر مضادٍ لذلك (أي المشروعية)، وهو مفهوم "المصادقية المعرفية".

إن الجابري، بمنطلقه المنهجي الميكانيكي والأحادي الجانب، يجد نفسه مدفوعاً باتخاذ واحدٍ من أمرين، حيثما يواجه ظاهرة مثل "القراءة السلفية": فهو إما أن يقبلها بوصفها "مشروعة"، وإما أن يرفضها بمثابة "قراءة لاتاريخية"، أي -هنا- "غير مشروعة". وهكذا، يتم التقابل الضدي بين المشروعية واللاتاريخية، ومن ثم بين اللامشروعية والتاريخية. بيد أن تفحص الموقف وتفكيكه جدياً تاريخياً يمكن أن يقود إلى صيغة أخرى للعلاقة بين المفاهيم المذكورة، وذلك بالتعاقد مع مفهوم "المصادقية المعرفية". هاهنا، ننطلق من أن كل قراءة تراثية تمتلك مشروعيتها الاجتماعية التاريخية المشخصة، من حيث هي خطاب أيديولوجي يعبر، على نحو ما، عن أهداف أو مصالح أو علاقات اجتماعية معينة. ولكن ليست كل قراءة تراثية تمتلك "مصادقية معرفية"، نظراً إلى أن هذه الأخيرة تعني التوافق - بكيفية ما وبدرجة ما- مع "التقدم التاريخي والمعرفي" والاستجابة لاحتياجاته ومقوماته واحتمالاته. إن مقولة هيجل الشهيرة (كل ماهو واقعي عقلي وكل ماهو عقلي واقعي⁽¹⁾) قد تضع يدنا على ما نحن بصددده. فلما كانت القراءة التراثية، وغيرها، حدثاً ذا بعد تاريخي مشخص، فإنها لأبد واقعية الحُورية. وكذلك، لما كانت القراءة المذكورة واقعية الهوية، فإنها لأبد ذات بعد تاريخي

(1) يعقب إنجلز على هذه العبارة الهيجلية، قائلاً: "إن سمة (الواقع) ترتين عنده (أي هيجل) فقط بما هو - في الوقت ذاته - ضروري".

(F.Engels - L.Feuerbach...a.o.,S.6).

مشخص. وإلا، كيف لنا أن نستببط مشروعية الأيديولوجيا الوهمية والإيهامية، إن لم يكن من حاملها الاجتماعي الذي ينتجها ويغزلها، وربما يعيد إنتاجها. بل لنا أن نتساءل بجدية: هل ما يقدمه الجابري فاقدٌ للمشروعية على صعيد القضية التراثية، بالرغم من الإختراقات الإيديولوجية الوهمية التي تحاصره عمقاً وسطحاً!



3

إن طموح الجابري في التصدي لما سماه "السائد من القراءات" التي اعتبرها ممثلة بثلاث كبرى كانت الأولى منها هي التي أتينا عليها في الصفحات السابقة، يجد نفسه محاصراً بـ "منهجية" تتمزق عبرها حدود المفاهيم والمقولات، لتجتمع حول صيغة تلفيقية يختلط فيها الحابل بالنابل. وقد أفصح ذلك عن نفسه في قراءة الكاتب لـ "التيار السلفي".

والآن، نتجه نحو قراءة الجابري للقراءة الثانية "السائدة"، القراءة الأوروبية — الليبرالية، وذلك بغية مقاربة السؤال التالي: هل استطاع الكاتب أن يتحرر من اضطرابه المنهجي التلفيقي وأوهامه الايديولوجية، "أوهام السوق"، على حد تعبير فرنسيس ييكون؛ تلك الأوهام القائمة على الاعتقاد بأن القراءات الثلاث كلها "تعاني من غياب النظرة التاريخية"⁽¹⁾. ذلك أن الكاتب يرى في تلك القراءات ثلاثة أوجه لموقف واحد، هو كونها "سلفية النزوع". ومن ثم، فهي جميعها ترتد إلى واحدة: كل البقرات الموجودة في الغابة المظلمة، واحدة، ذات لون أسود!

لقد عملنا، فيما سبق، على وضع اليد على "الجهاز المفاهيمي"، الذي استخدمه الجابري في نقد التيار السلفي (الديني)، حيث اتضح أن هذا الجهاز قاده إلى "قراءة تلفيقية اعتبارية" لم تقف عاجزة عن "تشخيص" التيار المذكور ونقده من داخل ومن خارج فحسب، بل أسهمت كذلك في تغييب سلفيته (سلفويته) وفي إقصائها من مبضع البحث؛ وربما تحولت هي نفسها (أي القراءة المذكورة) إلى تلوين من تلويناتها، دونما قدرة على المنازعة. ولما كان الجابري قد أدرج القراءات الثلاث المذكورة تحت حدّ اصطلاحى واحد، فقد أصبح من مقتضيات الموقف المنهجي أن نواجهه — على صعيد القراءة الثانية — ماواجهناه في القراءة الأولى من آليات الترجيح المنهجي.

(1) محمد عابد الجابري: نحن والراث — المعطيات المقدمة سابقاً، ص 13.

ويطرح الجابري - في سبيل ذلك - ما يراه سؤالاً مركباً يتصل، جوهرياً، بـ "القراءة الأورباوية - الاستشرافية"؛ ذلك هو التالي: "كيف نعيش عصرنا؟ كيف نتعامل مع تراثنا؟"⁽¹⁾. وفي اجابة على هذا السؤال يضعها الجابري على لسان "الليبرالي العربي"، يعلن أن "الحوار في هذا المحور، وبالتالي نظام العلاقات فيه، هو بين (الحاضر) و (الماضي) ولكن لاحاضرنا نحن بل حاضر الغرب الأوربي الذي يفرض نفسه كـ (ذات) للعصر كله، للإنسانية جمعاء"؛ ومن ثم، "ينتظر الليبرالي العربي إلى التراث العربي الإسلامي من الحاضر الذي يحياه، حاضر الغرب الأوربي"⁽²⁾. ويوسع الكاتب محوره من موقع "القراءة الاستشرافية"، حيث يعلن أن الأمر الخاص بالقراءة "الأورباوية" يتعلق، "إذن بـ (القراءة الاستشرافية) التي تتخذ امتداداتها إلى الاساتذة العرب شكل (سلفية استشرافية) تقدم نفسها كقراءة علمية..."⁽³⁾.

هاهنا ثانية، يظهر التناقض والتوازي الثنائي الميتافيزيقي بين "موضوع البحث" و "أدوات البحث - المنهج". فالجابري رغم حرصه على الإمساك بألية العلاقة القائمة بين أوربا والمفكر العربي الليبرالي، ظل قاصراً عن ذلك قصوراً دالاً سافراً. فإذا كانت تلك العلاقة قائمة بين "غرب أوربي يفرض نفسه كذات للعصر كله، للإنسانية جمعاء" وعصر عربي مخترق من هذا الغرب ومستباح، فكيف، إذاً، يمكن الحديث عن حوار بين الفريقين المذكورين؟ لقد أشار الكاتب إلى ناتج تلك العلاقة، مقتزباً قليلاً وبكيفية مشوشة من واقع الحال: إن القراءة "الأورباوية - الاستشرافية" في الفكر العربي "تناسى أنها تأخذ (من الغرب) الرؤية مع المنهج"⁽⁴⁾. ولكن هذا الناتج فقد أهميته ودلالته تحت عبء اضطراب العلاقة بين موضوع البحث وأدواته.

في هذا الموضع من المسألة، يلاحظ أن الجابري - بمعجميته الاصطلاحية

(1) المرجع السابق مع المعطيات المذكورة ذاتها - ص 9.

(2) المرجع السابق مع المعطيات المذكورة ذاتها.

(3) المرجع السابق مع المعطيات المذكورة ذاتها.

(4) المرجع السابق مع المعطيات المذكورة - ص 10.

اللاتاريخية رؤيةً والقاصرة منهجاً - لم يتمكن من الوصول إلى تشخيص علاقة الفكر العربي المعاصر بالغرب، كما يفهمه هو، وذلك بصيغة الهيمنة الاستعمارية والامبريالية. إذ إن من شأن هذه الصيغة العلائقية، إن وجدت، أن تبحث احتمالات الثقافت والتجادل الندي بين الفريقين، دون أن تتمكن تماماً من ذلك، وأن تنتج وتعيد إنتاج علاقة هيمنة استيعابية بينهما. من هنا، يغدو من باب القصور المعرفي أو المكابرة الايديولوجية أو كليهما معاً أن يتحدث المرء - في هذا السياق - عن حوار بين الفكر العربي والغرب المعني.

ومرة أخرى، يغيب المهماز الضابط للعلاقة بين الماضي العربي الإسلامي و الماضي الأجنبي (هنا اليوناني) وكذلك بين الداخل العربي المعاصر والخارج الأجنبي (هنا الغربي)، في التصور الجابري. فإذا أخذنا باعتبارنا التمييز النسبي، الذي تقيمه العلوم الألسنية المعاصرة بين "بنية سطحية" و "بنية عميقة"، فإن الكاتب إياه وتحت تأثير رؤية فينومينولوجية (لاجدلالية) يجعل من البنية الأولى حكماً على إواليات الفعل بين أطراف تلك العلاقة.

لنستعد ما يقرره الجابري على صعيد مانحن بصدده: "ينظر الليبرالي العربي إلى التراث العربي الإسلامي من الحاضر الذي يحياه، حاضر الغرب الأوروبي، فيقرأه قراءة أورباوية النزعة". لقد أخذ الكاتب بعنف الغرب المعني وشراسته في اختراق "الداخل العربي"؛ ففقد توازنه، وظل أسير ذلك. لقد أخذ بالقشرة (البنية السطحية)، ليضحى بالثمرة (البنية العميقة). ولعل مرد ذلك يعود - ربما مع عوامل أخرى - إلى أن الجابري يسلك مسلك فينومينولوجية لاجدلالية لاتاريخية. فأن ينظر الليبرالي العربي نظرتة تلك إلى التراث المعني، لا يعني إلا أن الحاضر الغربي الأوروبي كان عليه أن يمر على طريق "الحاضر" العربي المعاصر، وأن يمتطي صهوته، كي يكتسب فاعليته ومشروعيته أو فاعليته المشروعة. وهذا من شأنه أن

يُفضي إلى ما يعجز ذلك المسلك عن استدراجه والإحاطة به: إنه جدلية الداخل والخارج، التي بمقتضاها يظل الداخل (هنا العربي) سيد الموقف، سلباً وإيجاباً وما بينهما. ولعل ميشيل فوكو في "حفريات المعرفة" يضفي هذا الموقف، ولكن حيث يُلفظ منه حوسه اللاتاريخي المجسد به "أطلقت الانفصال".⁽¹⁾

ولعلنا نتبين ذلك المسلك اللاتاريخي اللاجدي - الفينومينولوجي - في تصور الجابري لعملية "التقدم" النكري العربي. فهو يتساءل، بروح استشراقية سافرة في فظاظتها ومباشرتها: "هل علينا أن نبقي في حدود مفاهيم أصبحت في أوروبا نفسها متجاوزة؟"⁽²⁾ وفي السياق نفسه، يطلق التساؤل التالي: "كيف يحدث مثقف عربي مثقفاً أوروبياً عن ديكارت المتجاوز أوروبياً؟"⁽³⁾ إن تلمذة الجابري على أيدي الأساتذة المستشرقين (ربما الفرنسيين تحديداً) تعلن عن نفسها، هنا، على النحو الذي يقود، طواعية، إلى تلك الثنائيات الميتافيزيقية بين الشرق والغرب، والداخل والخارج، والشمال والجنوب، والمركز والهامش الخ... أي الثنائيات التي تتوج اضطراب منطلقه المنهجي ورؤيته الأيديولوجية.

والطريف الملفت، هاهنا، أن ناقد "القراءة الأوروبية"، يجعل منها أمراً مماثلاً لـ "القراءة الاستشراقية". في هذا الحقل، يوغل "الناقد" المذكور في الوعي الوهمي الإيهامي، حيث يؤكد على ما أثبتناه في موضع سابق: "يتعلق الأمر إذن بـ (القراءة الإستشراقية) التي تتخذ امتداداتها إلى الأساتذة العرب شكل (سلفية استشراقية) تقدم نفسها كقراءة علمية". أما هذا الوعي الوهمي الإيهامي فيبرز بصيغة شطارة الكاتب في تكسير وتهشيم الحدود الأنطولوجية والمنطقية القائمة بين سياقات

(1) أنظر: ميشال فوكو - حفريات المعرفة، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 5-13.

(2) ضمن ندوة بعنوان "الفلسفة في الوطن العربي المعاصر" - انعقدت في كلية الآداب بجامعة دمشق عام 1995 يوم 25 من شهر نيسان أبريل، وشارك فيها الجابري.

(3) المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها.

تتسمي إلى مرجعيات أنطولوجية ومنطقية مختلفة اختلافاً ابيستمولوجياً بنيوياً ووظيفياً. هاهنا، ينبغي العودة إلى البحث المتميز سلبياً، الذي قدمه إدوارد سعيد حول "الاستشراق".

فقد استطاع المؤلف سعيد - عبر وقائع ومعطيات واسعة ومتنوعة أخضعها لعمله- أن يمّوه على آلية أو آليات اقتحام الاستشراق للشرق، وذلك عبر الأطروحة الزائفة سوسيولوجياً، وهي أن الوعي الاستشراقي مثل الوعي العمومي في الغرب، بعيداً عن الشروخ والصراعات والتناقضات؛ مما جعله يحمل في أحشائه الأغلوطة الأيديولوجية الكبرى وهي أن مقولة "الشرق شرق، والغرب غرب، ولا يلتقيان - كيلنج" عكست آراء الغرب برمته، بما في ذلك التيارات النظرية والسياسية المناهضة، من مثل السانسيمونية والماركسية.⁽¹⁾ وبصيغة منهجية مكثفة، يمكن القول بأن "الداخل الشرقي- العربي" بإوالياته الخصوصية - الاقتصادية والسوسيوثقافية والسيكولوجية وغيرها - ظل، وما يزال، يجسد الطرف الذي اتجه إليه المستشرقون (الخارج) بغية استكناحه وامتلاكه نظرياً في سبيل الهيمنة عليه. في هذه الحال، لا يصح القول بأن مثقفي الشرق، الذين خضعوا لفعل الهيمنة الغربية، راحوا يستمدون منطلقاتهم من حاضِر الغرب الاستشراقي، هكذا مباشرة ودونما توسط. أما هذا التوسط فقد تمثل في حاضِرهم هم أنفسهم؛ مما يخوّل بالكلام على عملية تناصّ برزت في فكر أولئك المثقفين تمثل حصيلة الفعل الخارجي في الداخل بصيغة إعادة بنينة ذلك الفعل ضمن شرائط هذا الداخل.

إن "النقد"، الذي وجهه الجابري لـ "القراءة الأورباوية"، لم يخرج عن كونه رؤية أيديولوجية ميكانيكية تجهل التاريخ والديالكتيك كليهما. ومن ثم، فهي

(1) أنظر: إدوارد سعيد - الاستشراق، المعرفة، السلطة، الإنشاء. نقله إلى العربية كمال أبو ديب، بيروت 1981، ص 37-43. وفي هذا السياق، دقّق فيما قدمه مهدي عامل نقداً لـ "الإستشراق" السعدي في بحثه: ماركس في استشراق إدوارد سعيد - دار الفارابي بيروت 1985.

(أي الرؤية) إن لم تسهم في إعادة إنتاج هذه القراءة عبر استكشاف بنيتها وآلياتها ووظائفها واحتمالاتها، فإنها -على الأقل- تُبقيها معلقةً وغير مهياة للإحتراف البحثي. لقد كان نقد الجابري للقراءة المذكورة دغدغةً هنا، وذلك لأنه أتاها من يمينها: من حقلها الأبيستيمولوجي انطلق، وإلى حدودها الإبيستيمولوجية انتهى. لقد ظل بعيداً عن اجتثاث بنيتها الداخلية وإوالاتها الفاعلة، لأنه -أساساً- تماهى معها، فأتى -لهذا- تكرساً لها وإقراراً مضمرّاً بتأثيرها على البحث والتقصي.



والآن، تبقى القراءة الثالثة مما يعتبره السيد الجابري "قراءات سلفية سائدة" عربياً للتراث العربي الإسلامي؛ إنها "القراءة اليسارية". والكاتب الجابري يطرح السؤال المركب التالي، اعتقاداً منه بأنه (أي السؤال) يعبر عن تلك القراءة: "كيف نحقق ثورتنا؟... كيف نعيد بناء تراثنا؟" ⁽¹⁾ ويجب عن ذلك، معلناً: "الحوار في هذا المحور، وبالتالي نظام العلاقات فيه هو بين (المستقبل) و(الماضي) لكن بوصفهما مجرد مشروعين: مشروع الثورة التي لم تتحقق بعد، ومشروع التراث الذي سيعاد بناؤه بالشكل الذي يجعله يقوم بدوره في همز الثورة وتأصيلها" ⁽²⁾.

ويوسع الكاتب وجهة نظره أو يضيقها، حيث ينتقل من القراءة "اليسارية" إلى "السلفية الماركسية". يفعل ذلك عبر التأكيد على أن "الفكر اليساري العربي المعاصر لا يتبنى - في تقديرنا - المنهج الجدلي كمنهج لـ (التطبيق) بل يتبناه كـ (منهج مطبق)" ⁽³⁾. ويصل الجابري من ذلك إلى الحسم التالي: "وهكذا تنتهي هذه القراءة (اليسارية) العربية للتراث العربي الإسلامي إلى (سلفية ماركسية)" ⁽⁴⁾.

يمكن، في ضوء القراءة الجابرية المعنية ومن موقعها، تبين بعض المحاور الرئيسة، التي تبرز من ضمنها التالية:

1. "اليسار العربي" هو "التيار الماركسي"؛
2. اليسار العربي، في موقفه من التراث العربي الإسلامي، يتبنى المنهج الجدلي كمنهج "مطبق" لا كمنهج "للتطبيق"؛
3. يتضح موقف "التيار الماركسي" من التراث المعني في الإنطلاق من محور يتحدد فيه نظام العلاقات بين "المستقبل" و"الماضي"؛

(1) محمد عابد الجابري: نحن والتراث - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 10.

(2) المرجع السابق مع معطياته المذكورة - ص 11.

(3) المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها.

(4) المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها.

4. يتحدد نظام العلاقات بين المستقبل والماضي في الموقف المذكور بكون هذين الحدين يمثلان مشروعين اثنين، هما مشروع الثورة المعلقة ومشروع التراث المطلوب إعادة بنائه للقيام بتأصيل الثورة؛

5. لهذا، وربما كذلك لغيره، انتهى اليسار العربي، أي - بحسب الجابري - التيار الماركسي إلى نتيجة محددة على صعيد الموقف من التراث المعني، هي تلبسه بلبوس "سلفية ماركسية".

قد لا يكون عسيراً أن نتبين في "قراءة الجابري" تلك أمراً يدعو للإنتباه - دون أن يثير الدهشة -؛ ذلك هو الخلط الفاحش بين مصطلحي "اليسار" و"الماركسية"، أو "اليسار العربي" و"التيار الماركسي العربي". كيف يدمج الكاتب بين هذين الحقلين، بحيث يشير الأول إلى الثاني وهذا إلى ذاك، وكأنهما حقان متضايقان؟! إن هذا الموقف يتضح بخصوصية بالغة التعقيد، حيث يتعلق بمسألة "التراث العربي الإسلامي".

فالجابري يعامل "مادة بحثه"، هاهنا، بقليل من الوفاء والاهتمام بها، ورغم ذلك بكثير من القطعية والزهو والأستاذية الوثوقية. فإذا اعتبرنا أن "التيار الماركسي العربي" - في موقفه من التراث العربي الإسلامي - يندرج في نطاق "اليسار العربي" وموقفه من هذا التراث، فهل ينتظم ذلك "اليسار" في التيار المذكور؟ لانظن أن هناك من الباحثين من يغامر بالقول بذلك.

ومن المناسب - في هذا السياق - الإشارة إلى أننا في الطبعة الثالثة من كتابنا "من التراث إلى الثورة - حول نظرية مقترحة في قضية التراث العربي - عام 1979⁽¹⁾"، بحثنا في "اليسار العربي والتراث العربي"، حيث توصلنا إلى ضرورة تشخيص هذا المصطلح وتخصيصه بعدة صيغ، منها "السلفية اليسارية". وقد تبين لنا أنه ليس كل "اليساريين العرب" - في موقفهم من التراث المذكور - ماركسيين

(1) أنظر الصفحات 880-954 من هذا الكتاب.

أو تبنيوا المنهج الماركسي. كما تبين لنا أنه إن كان هنالك من اليساريين العرب من سلك مسلك السلفية (السلفية) في نظره للتراث المعني، فإن هنالك آخرين من هؤلاء من سلك مسلك "الإرجائية" على هذا الصعيد، أي علّق المسألة عموماً. كما ظهر، ثالثاً، أن هنالك من الماركسيين العرب المشتغلين بقضايا التراث من نَبّه إلى حضور "نزوع سلفي" في أوساط من اليساريين العرب، ومنهم من هو ماركسي.

هل يصح أن تُختزل تلك المواقف (ومواقف أخرى لم نأت على ذكرها) بموقف واحد منها يُعلن أنه سيّد الموقف الوحيد؟ ولمَ ذلك؟ إن الأستاذ الجابري - في قرائته لموقف اليسار العربي (ومن ضمنه التيار الماركسي) من التراث العربي الإسلامي - يفصح عن جهل فاضح (أم تجاهل على هذا الصعيد تحديداً؟) بأوليات التدقيق البحثي، خصوصاً ضمن المعجمية الإصطلاحية التي تكون دائرة تحركه الأساسية أولاً؛ كما يُنم عن خلفية إيديولوجية يقدم على مذهبها أهم ما يجعل من الباحث باحثاً: الموضوعية، أو إذا شئت الكفاح من أجل مواجهة الإيديولوجي الفاسد والمراوغ في محاولته اختراق المعرفي ثانياً. وفي هذه الحال، تلتقي هذه الخلفية الإيديولوجية مع ذلك "التجاهل"، إذا صح حضوره، ليكون الخطاب الجابري الإيديولوجي في منزعه الخفي المضر والظاهر المفصح عنه. ولعل ذلك يتضح أكثر في المحاور الأخرى من "القراءة الجابرية" للتراث.

في الخور الثاني من القراءة الجابرية، يعلن صاحبها - ويقع هنا ثانية في اضطراب واعتباط اصطلاحيين - أن اليسار العربي (مُدْجاً كلياً بالتيار الماركسي) يتبنى، في موقفه من التراث العربي الإسلامي، "المنهج الجدلي" كمنهج مطبق لا كمنهج للتطبيق. هاهنا، يجدر التنويه بالواقعة "الساذجة" القائمة على أن ما يتحدث عنه الباحث الجابري تحت حدّ "المنهج الجدلي"، لا ينتمي - من حيث

هو - إلى الماركسية، وإن انتمى إلى الهيجلية أو الفيشتوية أو بعض التوجهات الفلسفية الوجودية مثلاً. إن مسايتمي إلى الماركسية هو المنهج الجدلي التاريخي والمادي. فمن باب التعسف والاعتباط في استخدام المصطلح، أن يتحرك الجابري في حقل اصطلاحى غير الحقل الذي ينوي التعامل معه ويضمهره. فقد كان على الكاتب أن يفصل فصلاً اصطلاحياً نسبياً بين "اليسار العربي" و"التيار الماركسي العربي" في موقعيهما من التراث أولاً، وأن يضبط الحدود المنهجية الإصطلاحية للمنهج الذي يتحدث عنه إضافة إلى تبين الخطوط المتقاطعة والمتغايرة في هذا المنهج ثانياً.

ولعل ذلك الوضع من الاضطراب والاعتباط الإصطلاحيين المنهجيين هو الذي كمن وراء تعميم السيد الجابري موقفه على "اليسار العربي"، ومن ضمنه "التيار الماركسي العربي"، بتحليلاته المتنوعة على صعيد القضية التراثية المعنية؛ هذا إذا علّقنا القول باحتمال وجود "رقيب أيديولوجي" قابع وراء ذلك. إن اليسار العربي - في موقفه من التراث العربي الإسلامي - "يتبنى المنهج الجدلي كمنهج مطبق لا كمنهج للتطبيق". ويتابع الكاتب معلناً: "وإذا أصر بعض المنتمين إلى هذا الجناح على (اقتحام) الصعاب فصلّوا الواقع التاريخي على القوالب النظرية. وفي هذه الحالة، فإذا لم يسعفهم (الصراع الطبقي) قالوا بـ (التواطؤ التاريخي) وإذا لم يجدوا (مادية) قالوا بـ (المرطقية)".⁽¹⁾

إن الجابري، هنا، يتمدد كثيراً، مانحاً نفسه حرية التصرف، كما لو كان في موقع من يترجم رواية "ذاتية" عن لغة أجنبية. فهو "في هذا النص، يستخدم شواهد بين أقواس، دون إحالة إلى مظانها الأصلية أولاً، ويضع تلك المفهومات على نحو التقابل القطعي فيما بينها ثانياً. في الحالة الأولى، يمارس الكاتب موقفاً مشوشاً في حقل عملية التوصيل الدلالية واللفظية لا يسمح للقارئ الذي يحاطبه

(1) محمد عابد الجابري: نحن والتراث - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 11-12.

بالعودة إلى تلك المظان بهدف المقابلة بينها وبين مايكتبه الكاتب (الجابري)، أي بهدف تبين مصداقية الإحالة إلى المظان المذكورة؛ وفي هذا إما قصور في فهم مقتضيات البحث العلمي، وإما استعلاء على هذا البحث وامتهان للقارئ. أما في الحالة الثانية، فيلاحظ أن الكاتب (الجابري) لم يكلف نفسه، بصفته باحثاً، عناء البحث في دلالات المفهومات التي يوردها، تلك المفهومات التي يتناولها بصيغة تفصح عن سذاجة منهجية في فهمها، أو ميكانيكية في امتلاكها، أو تغاب أيديولوجي في عرضها * .

إن مفهوم (التراطق التاريخي)، الذي يورده الجابري عن كتاباتنا (مثلاً: من التراث إلى الثورة - وخصوصاً الصفحات 247/ - 256/ من الطبعة الثالثة، المعطيات المقدمة سابقاً)، يفهمه على أنه (بديل) عن (الصراع الطبقي) أو (تعويض) عنه. ولو أنه تقصى هذا المفهوم، كما ورد في كتاباتنا وفي كتابات أخرى في أسبقته الثلاثة، الاجتماعي والتاريخي والبنوي، لأدرك أنه حالة من حالات (الصراع الاجتماعي)، الذي يمثل منطلق (الصراع الطبقي)؛ أي لأدرك أنه (نسق غير مباشر) من أنساق ذلك، خصوصاً بالمعنى الوظيفي السياسي والتاريخي.

وكذا الأمر فيما يتصل بمفهوم (المرطقية). فهنا، يفصح الجابري عن (أمية) لعلها مقصودة في إدراك الدلالات البنوية والوظيفية، التي تكمن في العلاقة بين (المادية) و(المرطقية) في تاريخ الفكر البشري عموماً، والفلسفي منها على نحو خاص. ويقتى أن نقول، إن الكاتب (الجابري) بنى على ذلك الإضطراب الإصطلاحي نتائج أراد لها أن تكون مُحكمة. ولكن ما يُبنى على اضطراب لا يولد إلا اضطراباً⁽¹⁾

* إن هذا الأمر المستحكم في النص الجابري، يتحول إلى "فضيلة" يضيفها كمال عبد اللطيف على الجابري. فهو يردد الجابري مثلاً "على الكيفية الدقيقة لاستخدام المصطلحات والمصادر والمراجع". ولاندرى كيف كَوّن الكاتب المذكور هذا التصور؛ هل من واقع بحث "أيستيمولوجي" دقيق أم من موقع خلفية أيديولوجية سافرة! (أنظر كمال عبد اللطيف: في نقد قراءة حسين مروّة والطيب تيزيني للتراث الفلسفي الإسلامي.... المعطيات المقدمة سابقاً).
(1) طيب تيزيني: في السجل الفكري الراهن - حول بعض قضايا التراث العربي، منهجاً وتطبيقاً، دار الفكر الجديد، بيروت 1989، ص 186-187.

إذا كان الأمر كذلك، فإن الجابري يقول - قصوراً منهجياً وبطلاناً أيديولوجياً - التيار الماركسي العربي (مخلوطاً هكذا جزافاً باليسار العربي) بأنه، في تحديده لموقفه من التراث العربي الإسلامي، ينطلق من محور يتحدد فيه نظام العلاقات بين "المستقبل" و"الماضي". وعلى هذا الصعيد، أيضاً، نضع يدنا على لاتاريخية الكاتب ولاجدليته في فهمه للموقف المذكور. لقد واجهنا ذلك سابقاً، حين تفحصنا "قراءة" الكاتب لـ "التيار السلطي الإسلامي" ولـ "التيار الليبرالي الأوروبي". فهو، هنا وهناك كما في القراءة الثالثة، يظل متمسكاً بـ "ثابت منهجي" لا يبد عنه، ينطلق منه لينتهي به، ومن ثم ليجد نفسه - في نهاية المطاف - خارج دائرة موضوع البحث. أما ذلك "الثابت المنهجي" فيتمثل في التكرار للحقيقة التاريخية الاجتماعية التالية أو في عدم إمكانية الوصول إليها من موقع تنهيجه الذي يأخذ به (وهذا هو الأرجح في نظرنا): إن الناس ينطلقون - في كل إنتاجهم ونشاطهم ورغباتهم ومطامحهم ودهائمهم الثقافي الخ... - من وضعياتهم الاجتماعية المشخصة، أي من حاضريهم المشخص، الذي يجد نفسه مشروطاً بما أنجزته الأجيال السابقة على الصعد كافة، سواء كان ذلك في الحقل المحلي القومي أم الآخر العالمي.

يبد أن تلك "الشرطية" الملزمة لـ "الحاضر" المعني تجد تشخصها وتبينها فيه هو نفسه، أي تكتسب هوية جديدة. وقد مثلت هذه "الحقيقة"، حيث نُفَض عنها الغبار، كشفاً كبيراً قدمه ماركس بالصيغة التالية: "يصنع الناس تاريخهم الخاص، ولكنهم لا يصنعونه من قطع حرة، وليس في إطار أوضاع مختارة منهم أنفسهم، وإنما في ظل أوضاع قائمة مسبقاً ومعطاة وموروثة على نحو مباشر. إن التقليد Tradition الخاص بكل الأجناس الميتة ينيخ بكل كليه مثل كابوس على دماغ الأحياء. وحين يظهرون (أي الناس) بأنهم منشغلون بتحويل أنفسهم وتحويل الأشياء، ويخلق أشياء لم تكن موجودة...، فإنهم يستعيدون، وجليين، أشباح

الماضي ويضعونها في خدمتهم" (1) .

إن الحاضر، والحال كذلك، يظل الأول في كل الموقف، حتى لو أرغم على التخفي والمراوغة وراء "الماضي" و"المستقبل" وارتداء لبوسهما. والباحث المدقق وحده، أي المنطلق من واقع الحال المشخص، هو الذي بإمكانه فك الارتباط بين تلك الأبعاد الثلاثة، واكتشاف أن الحاضر (وهو هنا بمثابة الداخل مقابل الخارج) هو سيد الموقف سلباً أو إيجاباً.

إن محمد عابد الجابري - في اعتقاده أن "الحوار" على صعيد الموقف الماركسي العربي من التراث العربي الإسلامي يتم بين "الماضي" و"المستقبل" - ينطلق من "تقصير" في دراسة اللوحة الماركسية العربية المعنية، هنا. ولعل هذا "التقصير" يتحدر من قصور معرفي في تمثل "الماركسية والتراث" عموماً، و"التيار الماركسي العربي" في موقفه من التراث العربي الإسلامي "على وجه الخصوص، وتحديدًا على صعيد التحول الجديد نسبياً والجاد فعلاً، والذي أفصح عن اتجاهاته وإرهاصاته العامة على أيدي مجموعة من الباحثين العرب المنتمين منهجياً نظرياً إلى ذلك التيار. (2) بل إننا قد نرى أنه يكمن وراء ذلك "التقصير" الجابري "لاء" أيديولوجي يقدم نفسه على أنه "بحث أبيستيمولوجي" لموضوع البحث المعني. وفي هذا وذاك، تلاحظ عملية طريفة ملفتة تكمن في الصمت على ما يستخدم ذلك

(1) ك. ماركس: برومير لويس بونابرت الثامن عشر (ضمن: ماركس - إنجلز، الأعمال، مجلد 8، برلين 1960، ص 115).

(2) ضمن جهود حثيثة يبذلها الأستاذ محمد وقيدى، يضع يده على هذا "التحول" في كثير من مفاصله. وفي سياق ذلك، يكشف الأستاذ وقيدى عن تناقض الجابري في موقفه من ذلك. فهو "موقف متناقض من حيث إنه يستفيد عملياً من المنهج المقترح من طرفها (أي المحاولات الجديدة المتجسدة للتحول المعني)، في حين يعلن نظرياً أن النتائج المحصلة جديدة على ما قامت به هذه المحاولات. لا يكلف الجابري نفسه عناء ذكر من قاموا بهذه المحاولات المنهجية، ولا البحث في الظروف التاريخية الاجتماعية والمعرفية التي ساعدت على قيامها كموقف علمي أيديولوجي. وأكثر من ذلك فإن المراجع المشار إليها في كل الكتاب الذي نحن بصدد مناقشته (أي كتاب الجابري: نحن والتراث) لا تتضمن إلا إشارة واحدة إلى هذه المراجع مع أنها صدرت قبل محاولته، ومع أنها لا تختلف في نظرنا من حيث أهدافها عما يعلن هو عن إرادته في أن يبلغه بمشروع قراءته". ويتابع وقيدى، مقدماً "بافتصاب... أهم مرتكزات هذا الموقف الذي يمكن إرجاعه إلى عدد من المفكرين العرب، وبصفة أساسية إلى طيب تيزيني في كتابيه (مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط - دار دمشق 1971) و (من التراث إلى الثورة - دار ابن خلدون 1976)، وكذلك إلى حسين مروه في كتابه النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية - دار الفارابي 1978). (محمد وقيدى: حوار فلسفي - قراءة نقدية في الفلسفة العربية المعاصرة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء 1985، ص 108-109).

"الموقف"، مع إظهار حسم مصطنع للمشكلات أو اختزال لها. وإلا، لو كان الكاتب الجابري يضع نصب عينيه بلوغ "الحقيقة"، فإنه سوف "يكشف!"، على صعيد مانحن بصده الآن، بعض ماكتب بعض ممثلي "التيار الماركسي العربي" في موقفهم من التراث؛ مع التنويه النافل - لمصادقته - بأن إنتاج كل ممثلي هذا التيار لا يخلو من كثير أو قليل من المسائل التراثية الخلافية بل ومن كثير أو قليل من القصور المعرفي والغلو الإيديولوجي؛ وكذلك مع الإشارة "المثيرة" بأن الجابري "لطش" الأفكار المركزية من ذلك الإنتاج، ولكن بطريقة مراوغة ومفتقدة للأمانة العلمية، ومن ثم بطريقة غير مشمرة فرطت بمجدواها ونجاعتها أولاً، وبسياق ماأنجزه الجابري نفسه على هذا الصعيد ثانياً.

وبمعن الجابري في حط "فهمه" لموقف "التيار الماركسي - أو اليساري بالتعبير المنفلش للكاتب" من التراث العربي الإسلامي، حيث يرى أن هذا الموقف يتحدد - إضافة إلى ماسبق - بالنظر إلى الماضي وإلى المستقبل "بوصفهما مجرد مشروعين: مشروع الثورة التي لم تتحقق بعد، ومشروع التراث الذي سيعاد بناؤه بالشكل الذي يجعله يقوم بدوره في همز الثورة وتأصيلها". كيف ذلك؟ هل نحن أمام مشروعين اثنين؟! إن نهجاً تجزئياً، لاتاريخياً لاجدلياً، كالذي يبرز هنا، يفضي، حقاً، إلى القول بتلك الثنائية الميكانيكية بين "مشروع الثورة" و"مشروع التراث". ذلك لأن الفريقين المذكورين يمثلان مشروعاً واحداً بوجهين أو بمداخلين اثنين.

لقد كتبنا عام 1979 في كتابنا "من التراث إلى الثورة" مايلي، ضبطاً لوحدة ذينك الوجهين الجدلية: "إننا إذ ننطلق في حل قضية التراث العربي الفكري من (الحاضر) العربي في أفقه الثوري الناهض، لايسعنا إلا أن نؤكد على أن حل تلك القضية حلاً علمياً، ينطلق من الثورة، من المشروع الثوري العربي. ومن ثم، فإن المسألة تكتسب صيغة: من الثورة إلى التراث حاضراً وماضياً.

والحقيقة، إن تلك الصيغة - وهي المنطلقة من الوعي العميق بمحورية (الداخل) إزاء (الخارج) - تكتسب بعدها من حيث هي تعبير عن النوعية الخاصة التي تميز هذا (الداخل - الحاضر) عما سواه، ومن حيث إن هذه (النوعية الخاصة) هي التي تملئ وتحدد طبيعة التعامل مع التراث منهجاً وتطبيقاً. وهي، بذلك، تنطوي على

درجة عليا من التجريد والتعميم. ولكنها في نفس الحين لاتعني شيئاً إلا في سياق عيني محدد. بيد أنها - تلك الصيغة - إذ تنطلق من (الداخل - الحاضر) وتنتهي فيه، تحسد الانفصال والاستمرارية تجاه مايتألفها من بُعدي الماضي والمستقبل. وعلى ذلك، فإنه لايمكنها أن تمثل الحقيقة الكلية في مرحلة اجتماعية معينة، وإن كانت تحسد جوهر المسألة.

هاهنا يفصح (الداخل) عن نفسه، من حيث هو وجود متصل بشكلين وجوديين آخرين، هما الماضي والمستقبل. إن الوصول إلى صيغة (الداخل) المتصل ماضياً والمستمر مستقبلاً، هو مايمجدد لنا الأفق الثاني للمسألة المطروحة. فهنا، يكفّ ذلك (الداخل) عن أن يمثل فقط المحور الذي تتجه إليه كل الأبعاد الأخرى، ليتحول هذا ذاتياً إلى موقع التوجه صوب هذه الأبعاد... إن الماضي إذ يغدو أحد أوجه (الداخل - الحاضر)، فإنه يكون قد أفصح عن دعوته ونزوعه الداخلي نفسه لتجاوز ذاته، أي يكون، في ذلك، قد عبر عن سياق حركته الذاتية الداخلية نفسها.

هاهنا نكون وجهاً لوجه أمام الصيغة الثانية من القضية المطروحة: من التراث إلى الثورة".⁽¹⁾

إن الجابري لا يدرك تلك الآلية التي تحكم العلاقة الجدلية بين الماضي والمستقبل من طرف، وبين الحاضر من طرف آخر. فهو إذ يمتحن - قصوراً معرفياً أو تقاصراً - إيديولوجياً - تلك العلاقة كما يراها (اليسار العربي - بلغة الجابري المضللة والمراوغة والمشوشة)، فإنه يتابع موقفه هذا باتجاه زاوية أخرى. إن "التراث"، الذي يواجهه ذلك "اليسار العربي"، يُقلّب على رأسه أو على قفاه، بهدف أن يغدو قابلاً للإستجابة لمطالب "ثورة اليسار العربي" ولاحتياجاته. هكذا يطرح

(1) ص 1011-1013 من الكتاب المذكور - الطبعة الثالثة - المعطيات المقدمة سابقاً.

الكاتب المسألة بلسان اليسار المعني. بيد أن هذا الأخير - بصيغة المنهج التاريخي الجدلي والمادي - يرى المسألة من موقع إبيستيمولوجي مغاير. فليس "التراث" - وفق ذلك - هو الذي يُعاد بناؤه، وإنما الموقف منه هو الذي يخضع لذلك. وتعبير آخر، إذا كانت قضية التراث عامة والتراث العربي الإسلامي تخصيصاً هي قضية من يطرحها، فإنها - بهذه الدلالة التراثية - تغدو أمراً متعلقاً بالمنظومة المعرفية والأيدولوجية، التي ينطلق ذاك منها. هاهنا، يبرز "الحاضر" - مرة أخرى - مشخصاً عبر الإمكانيات المعرفية التي يمتلكها من يتصدى لهذه العملية، وكذلك عبر التوجهات والمصالح والآفاق الاقتصادية والسوسيوثقافية التي تحترقه. ومن ثم، فالموقف من التراث - من منظور "اليسار العربي" - لا يتصل بما دعاه الجابري "إعادة بنائه" وفق احتياجاته ومصالحه، وإنما يتعلق بتناوله منهجياً نظرياً.

إن ذلك يعني - أولاً - اكتشاف إوالات التراث المعني واتجاهاته التي تبلورت فيه وأفضت إلى ما يمكن التعبير عنه بـ "البنية الأساسية للتراث". كما يعني - ثانياً - ملاحقة عملية التحول من الماضي إلى الحاضر بمبادئها العملية التي يتجلى فيها التراث (ذلك أننا ننطلق من أن التراث في حدّه التعريفي هو الماضي ممتداً في الحاضر وفاعلاً فيه على نحو من الأنحاء). وعلى هذا، إذا كانت عملية "إعادة بناء التراث"، التي يزعم الجابري أنها محور النظر التراثي لدى ممثلي "اليسار العربي"، غير منفصلة عن تدخل ذاتوي في "البنية الأساسية للتراث" قد يأخذ طابع تزوير لها أو تهميش لبعض عناصرها أو تضخيم لعناصر أخرى الخ...، فإن البحث في تلك البنية عبر عملية التحول المذكورة آنفاً من موقع "الحاضر" معرفياً وأيدولوجياً، مشروط بالموضوعية إذا انطلق من إوالاتها واتجاهاتها الداخلية.

إذا كان ذلك كله قد غيبه الجابري ليتحول عنده - بطيبة خاطر ورضا داخلي - إلى نص وخطاب مقموعين أو مسكوت عنهما، فإن الطريق تصبح معبدة أمامه -

للإعلان عن النتيجة الفاقعة التالية: "هكذا تنتهي القراءة (اليسارية) العربية للتراث العربي الإسلامي إلى (سلفية ماركسية)"! بيد أن "اليسار العربي" المختزل جابرياً بـ "الماركسية"، لا ينفرد بتمثيله تلك النتيجة، كما أعلمنا الكاتب نفسه. ذلك أن القرائتين الأخريين، "الإسلامية" و"الأورباوية الليبرالية"، تخضعان، هما كذلك، للنتيجة الجابرية إياها. فالقراءات الثلاث هذه كلها "لا تختلف جوهرياً عن بعضها بعضاً، من الناحية الإيستيمولوجية".⁽¹⁾

على ذلك النحو، تُختزل المواقف في موقف واحد، ويغدو الفكر العربي المعاصر ذا نسق واحد وبعد واحد وأفق واحد. ويترتب على ذلك أن حديثاً عن "تمايز" بين تلك القراءات أو بين بعض منها، مثلاً بين القراءة "السلفية الإسلامية" والأخرى "اليسارية - هنا الماركسية"، يغدو أمراً نافلاً ومرفوضاً بل ومقموعاً باسم بحث يخبط خبط عشواء ويهرف بما لا يعرف.

وبذلك، تسقط مقولة "التناقض أو التباين" في المواقف من التراث، ناهيك - حائل - عن سقوط مقولة "الصراع" في هذا الحقل من الفكر العربي المعاصر (وسنلاحظ لاحقاً أن الجابري يسحب ذلك على الفكر العربي برمته منذ تدوينه حتى الآن). لماذا ذلك كله؟ يجيب الجابري: لأن كل الأطراف المكونة لتلك المواقف انطلقوا من طريقة واحدة في التفكير، هي "قياس الغائب على الشاهد"⁽²⁾. وعلينا، الآن، أن ندقق في أمرين يتصلان اتصالاً وثيقاً بما نحن بصددده. يتعلق الأول منهما بموقف الكاتب الجابري من "المرجعية الأوربية - الغربية"؛ في حين يمثل الأمر الثاني بطريقة "قياس الغائب على الشاهد". والسؤال، إذًا، هو التالي:

(1) محمد عابد الجابري: نحن والوثائق - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 13.

(2) المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها.

ماهي المرجعية التي ينطلق منها الجابري في موقفه من التراث العربي الإسلامي، وربما كذلك في "مثله العليا" على صعيد "النهضة والنهوض" العربي؟ هاهنا، نقدم شاهدين يسمحان بتلمس إجابة عن ذلك:

1. بدأ المسلمون "يتأخرون حينما بدأ العقل عندهم يقدم استقلالته، حينما أخذوا يلتمسون المشروعية الدينية لهذه الإستقالة، في حين بدأ الأوروبيون يتقدمون حينما بدأ العقل يستيقظ ويسائل نفسه. أما الرأسمالية فهي بنت العقلانية" ⁽¹⁾.

2. كان دور العرب "التاريخي العلمي، يتمثل في تجاوز القشرة (قشرة العقل الهرمي المستقل) إلى (معادن) العلم والعقل، إلى العقلانية اليونانية التي كانت تمثل الخلاصة التاريخية لتطور العقل البشري ومعارفه إلى عصرها. وقد فعلوا ذلك جزئياً، وجزئياً فقط" ⁽²⁾.

يتحدث الرجل، في الشاهد الأول، عن دور العقل الحاسم، أساساً، في التطور التاريخي. ويوصل هذه الفكرة إلى حدودها القصوى، حيث يعلن، بلسان ماكس فيبر المسكوت عنه، عن أن "الرأسمالية هي بنت العقلانية". لا يهمننا من ذلك، الآن، صحة هذا الرأي أو خطئه معرفياً، وإنما الذي نبتغيه منه يكمن في أن الجابري يطبقه حرفاً بحرف على التاريخ الإسلامي العربي، جاعلاً منه "مرجعيتيه الفكرية" الخالصة. أما في الشاهد الثاني، فيسير الكاتب أكثر وأحسم إلى أمام، على صعيد "التاريخ العربي". يفعل ذلك، حيث يرى في "العقلانية اليونانية"

(1) محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 347.
(2) المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها. وجدير بالإشارة إلى أن الجابري حين يتحدث عن "الحضارات" وعن "الحضارة" - بالمفرد - فإنما يعني، "الحضارة الشرق أوسطية" بسبب انتماء اليونان إليها. أما الحضارات الأخرى، الآسيوية والإفريقية، فلا مكان لها في تصوره الأيديولوجي المركزي الأوروبي. عُذْ إلى سيّد يسين في شاهد له حول ذلك ضمن هذا البحث.

نموذجه الأقصى المختذى. إذ من رأيه أن دور العرب العلمي تجسد في الإمتثال إلى هذه "العقلانية" وفي التماهي بها بوصفها الخلاصة التاريخية لتطور العقل البشري من حيث هو، حتى حينه.

إن تفكيكاً تاريخياً جدلياً ومادياً للنص الجاهري إياه من شأنه أن يضع يدنا على مالا يخرقه شك في أنه (أي النص) دعوة سلفية استتباعية يكمن مسوغها الإيديولوجي في القول بنموذج كوني واحد للعقلانية يُلغى كل مالا يندرج في حقله، أو يقر بالآخر تحت تحفظ مسائلته من موقع منظومته الإيستيمولوجية (العقلانية). في هذا المقام، لا يغدو عصياً على الذاكرة أن تستدعي الدراسات الأنثروبولوجية لما أطلق عليه "الشعوب البدائية"، تلك الدراسات التي أفضت - بصفتها الثقافية - إلى القول بتصنيف الشعوب على أساس "التفكير العقلي المنطقي"، بحيث أدرجت تلك الشعوب البدائية في مرحلة "مقابل التفكير العقلي المنطقي"، في حين أدرجت "الشعوب الأخرى"، ومنها الشعب اليوناني - سلف الأوربي الغربي، في مرحلة "التفكير العقلي المنطقي". هذا أولاً أما ثانياً وتأسيساً على ذلك، فتظهر تلك السلفية الاستتباعية - الغربية في هذه الحال أو الأورباوية بتعبير الجاهري - بصيغة فلسفية مثالية تجعل من "العقل والعقلانية" أسس البناء الحاضري، دونما أي اعتبار للصراعات الدامية و"البيضاء"، التي عاشتها أوربا على الصعد السياسية والاقتصادية الإنتاجية والاجتماعية الطبقية، حتى دخلت عالم "الرأسمالية".

وإذا، إذا كانت "الرأسمالية بنت العقل"، فَبُنْتُ ماذا كانت المجتمعات مقابل الرأسمالية، التي هيمنت في التاريخ العربي الإسلامي؟⁽¹⁾ إنها - بعبارة فيريه جابرية قاطعة - بنت اللاعقل!

(1) يلاحظ أن السيد الجاهري يبيّن التقابل بين الرأسمالية ومقابل الرأسمالية على تقابل آخر، هو ما بين العقل ومقابل العقل أو مادون العقل أو ما هو لالعقل؛ مدلولاً - بذلك ثانية - على نهجه المثالي الفلسفي والمركزي الأوربي؛ ومن هنا، انقضاء رؤية سوسيولوجية تاريخية تحلل وتركب، وتضع الفرضيات وآفاق من موقع الوجود الاجتماعي الاقتصادي، تحديداً.

إن "مرجعية" الجابري، في موقفه من النهضة والعقل، وكذلك من التراث الذي ينتمي للعقل العربي الإسلامي، هي، إذاً، عقلانية يونانية - أوربية يقيس عليها ما يواجهه أو ما يضره (ولانقول ما يبحثه) في ذلك الحقل، الذي يقوم "الفكر" فيه على كونه "لاتاريخياً": "لقد تربت على... الآلية الذهنية التي أصبحت تشكل - وماتزال - الفعل المنتج في نشاط العقل العربي نتائج خطيرة منها: إلغاء الزمان والتطور... وكان الماضي والحاضر والمستقبل عبارة عن بساط ممتد لا يتحرك ولا يتموج، عبارة عن (زمان راكد). ومن هنا، لاتاريخية الفكر العربي" ⁽¹⁾. بل إن الجابري لم يترك مجالاً للشك في موقفه السلفوي الاستباعي أوربياً تحديداً الآن، ويونانياً أوربياً قبل حين وفي السياق نفسه، حيث طرح - بصيغة مأساوية شاكية (وهذا مأوردناه في موضع آخر سابق): "هل علينا أن نبقي في حدود مفاهيم أصبحت في أوربا نفسها متجاوزة؟" ⁽²⁾

(1) محمد عابد الجابري: نحن والتراث - مرجع سابق، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 16.
(2) ضمن ندوة "الفلسفة العربية في الوطن العربي المعاصر" - المعطيات المقدمة سابقاً. ويلاحظ أن ما قد ينطوي عليه هذا السؤال "المأساوي الشاكي" يتمثل في الدعوة إلى "مابعد الحداثة" المنتشرة الآن في أوساط ثقافية أوربية أميركية. أما إحدى أفكار هذه الدعوة فتقوم على أن أفكارنا النظرية واتجاهاتنا السياسية وإبداعاتنا الأدبية الشعرية دخلت في حلقة مفرغة لاتتحرر منها إلا برفضها والدخول في "عالم جديد من الإنتاج والإبداع" لعللاقة له بالتطورات المنطلقة من مبادئ الصراع الاجتماعي والتقدم التاريخي والإنقسام الطبقي والإبداع الملتزم الخ... وبذلك، تكون دعوة الجابري إلى الإحطاط في عالم "مابعد الحداثة"، صيغة من الدعوة للإمتثال إلى نظرية التماثل الحضاري، التي ترى في تخط وآليات النمو في الغرب نموذجاً ملزماً للعالم الأخرى؛ رغم تهشيم السياقات الاجتماعية والتاريخية والتراثية، لما يطمح إليه على هذه الطريق أنظر عرضاً لكتاب: لا لما بعد الحداثة، لمؤلفه ألكس كالينيكوس - ضمن مجلة: النهج / 3/ ربيع 1995، دمشق ص 318-319).
ويتناول موريس غودوليه تلك الدعوة إلى "مابعد الحداثة" في بحث بعنوان "هل الأنثروبولوجيا الاجتماعية مرتبطة ارتباطاً لا ينفصم بالغرب، أرض مولدها؟"، فيكتب محدداً سماتها على النحو التالي (ص 241/ من مجلة: النهج، المنشور فيها هذا البحث - عدد 37/ خريف 1994، دمشق): "غير أننا نشهد اليوم... في نهاية القرن العشرين هذه تشكيكاً أكثر جذرية في إمكانات العلوم الاجتماعية، وذلك باسم عقيدة أطلق عليها، عجباً، اسم (مابعد الحداثة). إن ما بعد الحداثة التي انتشرت قبل كل شيء في الغرب الأنكلو - سكسوني، علماً أنها قد استوحيت أساساً من كتابات مؤلفين فرنسيين، مثل ف. فوكو، و ج. ف. ليو تار، و ج. دريدا، وحتى ب. بورديو...؛ إن ما بعد الحداثة هذه تعلن ضرورة (تفكيك) كل العلوم الاجتماعية، وكذلك الفلسفة والنقد الأدبي. والحق يقال أن الدعوة إلى

هاهنا، يبرز الأمر الآخر المتصل بطريقة "قياس الغائب على الشاهد". فإذا كان الجابري قد وجه نقده لـ "الفكر العربي" حيث رأى فيه - بصيغته المعاصرة وكذلك بصيغته الأخرى العامة هكذا بإطلاق - نزوعاً سلفياً لاتاريخياً يقوم على أنه، في مرجعيته، يستند إلى ماهو خارج عن خصوصيته البنيوية التاريخية، أفلا يتعين عليه (وهو أولى بذلك) أن يدقق بمرجعياته المستمدة من "عقلانية مركزية أوربية" جامحة في امتهان "ماهو خارج عنها"؟! إن الرجل يعتبر نفسه سليل دائرة "العقلانية الأوروبية - اليونانية". أما "محيطة العربي - الشرقي" فلا يعدو - بالنسبة إليه - أن يكون خزّاناً لـ "نقيض" تلك العقلانية: "فالمغرب نبطته ومصائبه آتية من الشرق: فاللاعقلانية، مثلاً، لم تكن في المغرب، وإنما أتته من خلال كتب صدرت في المشرق في إطار صراعات مشرقية خاصة" (1).

لعلنا نلاحظ أن الجابري يستخدم لفظة "الشرق" في سياق معارضته لـ "المغرب"، وإن عاد لاستخدام لفظة "المشرق". هاهنا وعبر تفكيك المقاصد الإيديولوجية المضمرة والمعبّر عنها على نحو "مُلخبط"، نتبين في الشاهد الأخير ثنائية الشرق - المغرب، التي لابد لطرفها الثاني أن يُدخل في حقل "الغرب" حتى يستقيم معناها: فالشرق العربي اللاعقلاني هو الذي صدر لـ "المغرب - الغربي"

التفكيك ليس فيها ما يخيف أحداً... غير أن التفكيك من أجل إعادة البناء هو شيء مختلف عن التفكيك من أجل الحل. وفي مكان معرفة (موضوعية) للآخر، يُعلن بأنها غير ممكنة، يُقترح علينا أن نطور معرفة شاعرية للآخر... فالأنثروبولوجي في مرحلة ما بعد الحداثة يتكون لديه ميل، عندما يقف أمام كتابات أسلافه واستخلاصاتهم، إلى ألا يرى فيها سوى مجموعة من النصوص التي لا تفعل أكثر من أن يعلق بعضها على بعضها الآخر، مدّعية أنها تحيل إلى نص أصلي، هو خطاب السكان الأصليين، والذي يتكشف هو بدوره عن كونه ليس إلا نصاً من بين نصوص أخرى، يجري رفعه، اعتباراً إلى مصاف مرجعية نهائية. باختصار، لا توجد، في نهاية المطاف، إلا نصوص، لكنها من غير مؤلف ومن غير سياقات. وروسو لم يوجد إذن على الإطلاق، بحكم أن كل جبل، بل حتى كل قارئ، يعيد اكتشاف قراءته".

(1) محمد عابد الجابري: التراث والحداثة - دراسات ومناقشات، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 256.

المشكلات، التي يعاني منها - وهي ليست منه، وفي طليعتها اللاعقلانية. ذلك لأن "المغرب" ليس "غريباً عن "الغرب" تاريخاً وراهنياً؛ تاريخاً هاك الدليل: "إن الثقافة العربية الإسلامية قد ظلت تعيد إنتاج نفسها منذ عصر التدوين... باستثناء التجربة الأندلسية"⁽¹⁾، التي وصلت إلى "العقلانية" بأقلام ابن رشد وابن حزم والشاطبي الخ... تلك العقلانية اليونانية التي "كان دور العرب التاريخي العلمي يتمثل في الوصول إليها بعد تجاوز قشرة العقل الهرمسي المستقيل؛ وراهنياً: "المغرب كـأن في حيز (عقلاني)، لولا مصائب اللاعقلانية وغيرها التي أتته من المشرق!".

أما ما يتصل بـ "التجربة الأندلسية" - ونضيف هنا كذلك "المغربية" تلبية لرغبة الجاهري - فقد مثلت "الإتجاه التجديدي الذي عرفته الأندلس والمغرب والذي بقي، لمدة تزيد على ثلاثة قرون، يغالب ذلك التيار الجارف، تيار التداخل التلقيني المكرس للتقليد في عالم البيان وللظلامية في عالم العرفان وللشككية في عالم البرهان، أقول، إن هذا التيار التجديدي قد بقي يتيماً في عصره: لقد كان بمثابة لبيب الشمعة الذي يتوهج لحظة انطفائها. إن رياح التاريخ، تاريخ العلم وتاريخ التقدم، كانت قد تحولت إلى أوروبا، فبقي العقل العربي محكوماً بنفس السلطات التي أفرزتها عملية البناء الثقافي العام التي شهدتها عصر التدوين والتي كرسها عملية التداخل التلقيني التي دشنها الغزالي واكتملت مع الرازي ومازال مفعولها قائماً إلى اليوم"⁽²⁾.

وقد انتبه جورج طراييشي إلى الدلالة الخفية أو المغيبة لورود "أوروبا" في هذا

(1) محمد عابد الجاهري: تكوين العقل العربي - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 334.

(2) محمد عابد الجاهري: بنية العقل العربي، المعطيات المقدمة سابقاً.

السياق. فهو يرى أن الإشارة إليها "لم تأت من قبيل الصدفة. فإذا كانت راية العلم والتقدم قد انتقلت إلى أوروبا فلأن بنية الفكر الحديث في أوروبا مطابقة لبنية الفكر لدى أولئك الرواد المغاربة الأندلسيين. فهم بهذا المعنى (أوريون) محدثون حتى قبل أن توجد أوروبا الحديثة، لأنهم بمادّلوا عليه في مشاريعهم الفكرية من نزعة عقلانية ومن نزعة نقدية ومن تمسك بمبدأ السببية (طرحوا مفاهيم بديلة) عن مفاهيم باقي ممثلي التراث العربي الإسلامي، (مفاهيم علمية بديلة تحرر العقل من سلطة اللفظ وسلطة الأصل)*" (1).

إن تفكيك الخطاب الجابري عن "العقلانية الأوروبية - الغربية - اليونانية" وعن "اللاعقلانية المشرقية" القائمة على "التقليد في عالم البيان والظلامية في عالم العرفان والشكلية في عالم البرهان"، يضع أيدينا على النزوع المركزي الأوربي السافر لدى السيد الجابري. ومن شأنه، كذلك، أن يقودنا إلى الثنائية الميتافيزيقية المركبة بين المشرق العربي - الشرقي والمغرب الغربي، تلك الثنائية التي تموضعت جابرياً بمثابة تكثيفاً للعلاقة البنيوية والوظيفية بين الإستشراق الغربي والإستغراب المغربي.

ويبقى أن نقول، أخيراً، بأنه كما أن وعي الشرقيين بـ "الغرب" غير موحد وغير متجانس، فإن وعي الغربيين بـ "الشرق" غير موحد وغير متجانس. نضيف إلى ذلك وعلى نحو متضائف معه، أنه لما كانت الحوامل الاجتماعية لـ "الفكر في الشرق" (وليس لـ "الفكر الشرقي") متعددة ومتغايرة بالاعتبارين التاريخي والايستيمولوجي، فإن الحوامل الاجتماعية لـ "الفكر في الغرب" (وليس لـ "الفكر

* العبارات الموجودة ضمن أقواس كبيرة هي بالأصل ضمن كتاب الجابري: بنية العقل العربي.
(1) جورج طرايشي: التراث والنزعة القطرية (مقالة ضمن مجلة: الحوار - العدد 5، باريس 1987/9/4، ص55).

الغربي) هي - كذلك - متعددة ومتغايرة بالاعتبارين التاريخي والايستيمولوجي .
وهذا، بدوره، من شأنه أن يشقق الصلاية اللاتاريخية الجابرية التي تصنف المسألة
المعنية هنا - هكذا بمقياس قطعي دوغمائي وميتاواقعي وكذلك جيوبوليتيكي عرقي
- إلى "شرق وغرب" و"فكر شرقي وفكر غربي"، ومن ثم إلى "لاعقلانية شرقية -
عربية" و"عقلانية غربية". (١)



(١) كان جورج لوكاش قد وقف في وجه هذه الرعونة اللاتاريخية في النظر إلى الفكر الغربي، فيما يتصل
بـ"اللاعقلانية"، فكتب لكتابته:

(Die Zerstörung der Vernunft - Aufbau - Verlag Berlin 1954)

مقدمة بعنوان: حول اللاعقلانية كظاهرة عالمية (ص5-29)، مفندا فيها أوهام مثل تلك الآراء التي
يطرحها ادوارد سعيد (غربيا) والجابري (شرقا)، تلك الأوهام التي تفضي إلى "مركزية أوربية -
غربية" ووجهها الآخر "مركزية شرقية - عربية"، إنما على أساس العقلانية هناك واللاعقلانية هنا.

هاهنا، يغدو حديث الجابري عن امتحان طريقة "قياس الغائب على الشاهد" بمثابة محاولة لإزاحة الشبهة عن نزوعه "المركزوي الأوربي الغربي - المغربي"، الذي يقدم هذا الإمتحان بأوفى صورته أولاً؛ كما يكون - ثانياً - قد أخطأ الحلقة المنهجية الأكثر حسماً وحضوراً في الطريقة المذكورة، وهي كون الحاضر المشخص (الوضعية الاجتماعية المشخصة) المعيار الناظم والحاسم في عملية القياس. ذلك لأنه يمثل المصهر الذي على المؤثرات المتحدرة من خارجه أن تعيد بناءها وفق بنيته ودلالاته ووظائفه. أما الشرطان اللذان اعتبرهما الجابري - بلسان غيره - أساسين لضمان صحة القياس المعني ومصادقته (وهما أن يكون الغائب والشاهد من طبيعة واحدة وأن يشتركا - داخل طبيعتهما الواحدة - في شيء واحد أساسي بعينه) ⁽¹⁾، فإن أساسيتهما الحاسمة تتحدر من أن "الغائب" هو الذي يستجيب لـ "الشاهد"، ومن ثم وكيف نفسه وفقه بنية ووظائف ودلالات. وعلى هذا، فالمسألة ليست قائمة على مجرد "التماثل في الطبيعة الواحدة" و"الإشتراك في شيء بعينه"، بقدر ما هي كامنة - في حال توافر الشرطين السابقين - في استجابة الغائب البنوية والوظيفية والدلالية للشاهد.

والحق، إن الجابري يسلك، في ذلك، مسلكين اثنين كلاهما وهمي وزائف، بالاعتبار المنطقي والآخر التاريخي المشخص. أما المسلك الأول فيتمثل فيما أتينا عليه من فكرة جابرية تقوم على تصور التماثل بين الخارج والداخل وعلى انصياح هذا لذلك: "هل علينا أن نبقي في حدود مفاهيم أصبحت في أوروبا نفسها متجاوزة؟! وقد لاحظنا أن ذلك يمثل - راهناً - أحد المداخل إلى التيار الغربي المعاصر "مابعد الحداثة".

(1) أنظر: محمد عابد الجابري - نحن والراث - المعطيات المقدمة سابقاً، ص14.

أما المسلك الآخر فيفصح عن نفسه بصيغة علاقة ميكانيكية تُصطنع بين الداخل العربي والخارج الغربي، وذلك على نحوٍ يجعل من ذلك الداخل بنيةً واحدة متماثلة بنيوياً ووظيفياً. هكذا يعلن الكاتب أن تبني الأطروحات اللاعقلانية في الغرب من مثقفين وكتاب ومفكرين عرب، أمرٌ لا يمكن أن يبرر؛ وكأن الفكر العربي بأنساقه كلها ذو بُعد عقلاني أو يطمح إلى العقلانية: "لقد كان هناك في أوروبا ما يبرر حملات التشكيك في العقل والعلم - على الأقل لأن العقل هناك في صراع مع نفسه، ولأن العلم كان يجتاز إحدى أزمات نموه - أما في العالم العربي فلا شيء كان يبرر أو هو يبرر الآن حملات التشكيك تلك" ⁽¹⁾.



(1) محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر - المعطيات المقدمة سابقاً ، ص 159.

5

كانت تلك مسائل كبرى، أردنا من طرحها تناول "القراءات"، التي تناولها الجابري بوصفها "السائدة"، على صعيد القضية التراثية (العربية الإسلامية). وقد أردنا إضافة إلى ذلك، أن نهيء للبحث فيما نجعله موضوع بحثنا الآن، وهو "الصراع" على التراث العربي الإسلامي في تشخصه ضمن التصور الجابري المطابق.

وقد نرى - في هذا الحقل البحثي - أن المداخل الكبرى، التي تقود إليه، ربما كانت التالية في طبيعتها:

- الصراع على منهج البحث التراثي؛
- الصراع على "التراث" مضموناً؛
- الصراع على مقولة "الصراع" في التراث العربي الإسلامي.

أولاً - لقد سبق - في فصل سابق من هذا المبحث - أن عاجلنا قضية المنهج وكيفية نظر الجابري إليها. ويهمننا الآن، أن نخصص هذه القضية على صعيد "القراءة" أو "القراءات" في التراث، كما يطرحها السيد الجابري. ولما كان المدخلان الأولان من المداخل الثلاثة المذكورة متواشجين ويُفضي الواحد منهما إلى الآخر في أكثر من وجه، فقد تعين علينا أن نتناولهما على نحو تضافي.

يتعلق الأمر، بادئ ذي بدء، بتحديد الجابري لمصطلح "التراث" وبكيفية فهمه له بمثابة "قضية تراثية". ويلاحظ أن الكاتب يلجأ لمعالجة "التراث" عبر ما يعتقد أنه "معادل" له، وهو "الأصالة". ففي كتابه "التراث والحداثة"، يعلن ذلك بالصيغة

التالية: "صحيح أن من شأن الحداثة أن تبحث عن مصداقية أطروحاتها في خطابها نفسه، خطاب (المعاصرة) وليس في خطاب (الأصالة) الذي يُعنى بالدعوة إلى التمسك بالأصول واستلزامها" ⁽¹⁾. وفي موضع آخر، يرى الكاتب أن الخطاب النهضوي العربي "يكرر نفسه... ويدور حول محور ظل دائماً هو، قطباده: التراث (أو الأصالة) من جهة والفكر الأوربي (المعاصرة = الحداثة) من جهة أخرى. ⁽²⁾ وضمن هذا الفهم للمسألة، يعلن الجابري "أننا لسنا بعدُ التراث والتراث ليس إيانا. فهناك انفصال بيننا وبين تراثنا". ⁽³⁾ وأخيراً يحاول الكاتب أن يكون واضحاً تماماً على صعيد القول بأن "التراث" ماهو إلا "الماضي". فهو يتساءل: "هل الحاضر شيء آخر غير عطاء الماضي؟" ⁽⁴⁾ وإذا انتقل إلى الحقل "التطبيقي"، وجدناه يقرر مايلي: "والحق أن ثقافتنا الراهنة محكومة بهذا (الآخر) وتابعة له بقدر ماهي محكومة وتابعة لثقافتنا القديمة، أعني تراثنا العربي الإسلامي" ⁽⁵⁾.

ولكن الجابري لا يلبث أن يضيق على "التراث" مرة أخرى تضييقاً يتصل بالحق الزماني الذي حشره فيه. فإذا كان التراث هو "الأصالة" و"الماضي"، فإن هذا الأخير بوصفه المذكور آنفاً، أي الحقل الزماني للتراث، يُقتطع منه زمن ظهور النص الديني الإسلامي - القرآن. لماذا؟ لأنه "وحي". وبعبارة الكاتب، نقرأ مايلي: "النص الديني يُستنتق بالفهم البشري التراثي. النص الديني مقدس ولا يدخل في التراث لأنه ليس إنتاجاً بشرياً بل وحي إلهي، بينما الاجتهادات هي التراث لأنها

(1) محمد عابد الجابري: التراث والحداثة - المعطيات المقدمة سابقاً، ص16.

(2) محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر - المعطيات المقدمة سابقاً، ص34.

(3) محمد عابد الجابري: في حوار مع رشيد خشانه ضمن مجلة: 21+15، عدد 11، 1405، تونس 1985، ص49.

(4) محمد عابد الجابري: التراث والحداثة - المعطيات المقدمة سابقاً، ص52.

(5) المرجع السابق مع معطياته المذكورة - ص55.

إنتاج بشري". ويتابع الجابري، معلناً طريقة التعامل مع هذا التراث: "وهذه التراث أتعامل معه تعاملاً نقدياً في أسباب نزوله، في تاريخيته وفي مقاصده وهذا النوع من التعامل يتوخى الموضوعية والحياد"⁽¹⁾.

أمام هذا المقول الجابري تنتصب ثلاث مسائل بثلاثة أسئلة مركبة، هي التالية:

1. كيف سمح الكاتب لنفسه أن يمزق الماضي إلى "مقدّس" متعال على "التراث" و"عادي" منغمس به ومجسّد له؟! إلى أي حقل "معرفي" ينتمي هذا التمزيق، وكيف يُسوِّغ ذلك "عقلياً موضوعياً"؟! هل سلك الرجل في هذا مسلك القائلين بوجود "مطلق إطلاقاً" إلى جانب "النسبي"؟! وأخيراً، كيف تسنى للكاتب "العقلاني النقدي" أي يُمسك بـ "المطلق إطلاقاً"، هل بواسطة "معرفة غنوصية" أو "حدس صوفي" يدخلان - حسب رأيه - في حقل "خطاب عرفاني" يجسّد "العقل الهرمسي الظلامي المستقيل"؟!

2. من قدم للجابري منطلق التعامل "النقدي التاريخي والموضوعي الحيادي" مع حقل معرفي هو "التراث"، في حين حجب عنه هذا المنطلق في حقل لا يخضع "للقنينة التاريخية والموضوعية الحيادة"؟! هل يأخذ الرجل نفسه على محمل الجلد، حين يقدم مثل هذا الخطاب، ويعلن - في الوقت ذاته - عن "بنية العقل العربي" و"نقد العقل العربي"؟!

3. ماذا يعني أن ننظر "في المنزل"، بعيداً عن "النقد والتاريخية والموضوعية والحيدة"؟! وإذا حجبت هذه الرؤية البحثية عن البحث في ذلك وغيره، فما الذي يتبقى للباحث، على هذا الصعيد؟!

أما أن يكون الجابري قد مزّق الماضي العربي، فهذا ليس جديداً. فمحاولة

(1) محمد عابد الجابري: نحن والتراث - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 21.

على هذا الصعيد برزت من قبل في التمييز بين المشرق العربي و"المغرب العربي". والآن، يضيف إلى ذلك ما يضيف، لئيبقي في أيدينا شطراً من ذلك "الماضي"؛ مع أنه لو أراد - ثانية - أن يكون متسقاً مع عملية التمييز ذاك والتشطير هذا، لكان عليه أن يضيف "الوحي المسيحي" وغيره. لقد سبق للمعتزلة العقلين، حقاً في عصرهم، أن قدموا خطاباً سمح لهم أن يُقصوا ما اعتبره الجابري "مقدساً"، ليتحركوا - بقوة وشجاعة - في إخضاع النص الديني لبحث لاهوتي نقدي عميق (وهذا ما يقوم به راهناً رهط من المفكرين الإسلاميين المستنيرين والنقديين أمثال محمد سعيد العشماوي ونصر حامد أبو زيد).

على كل حال، بإمكاننا أن نعيد للذاكرة موقف الجابري من الأشعري والعقل الأشعري، كي نبعد الدهشة التي قد تعزينا حين نواجه موقفه الجليد من التراث وما لا ينتظم في التراث. فإذا كان هناك قد أعلن "أنه أشعري" وأنه "من بلاد أشعرية" من طرف وأن "العقل الأشعري" هو "العقل الذي يعزل نفسه، أي ينتحر وينتهي مهمته" من طرف آخر (راجع الفقرة الأولى من الفصل الثاني)، فإنه، هنا، يعيد الكرة، حين يستثني "المطلق إطلاقاً" من "التراث" ومن "تاريخيته"، ناقضاً - بذلك - ما هو معلن من قبله على الأقل شكلاً تحت عنوان "العقلانية النقدية" و"النقدية التاريخية" و"الموضوعية الحياتية"، وكذلك "الرؤية الأكسيومية".

هكذا، إذاً، يبرز "التراث" بوصفه "الماضي" المجسّد لـ "الأصول" ولـ "الأصالة" المنسوبة إليها أولاً؛ كما يُفهم على أنه - في السياق العربي - "الماضي الفاعل" في الحاضر و"المهيمن فيه وعليه" ثانياً.

لكن الكاتب الجابري يعود عن تصوّره ذاك لـ "التراث"، ليستبدله بتصور آخر. ولعل هذا الموقف الجابري الثاني يمثل أحد معالم كتاباته، الذي واجهناه في

حالات أخرى من هذه الأخيرة؛ ونعني بذلك تناقضه المنطقي واضطراب معظم موافقه. وقد نفترض أن في ذلك صيغة من صيغ النمو ضمن النص الجابري. بيد أن هذا الافتراض يرتد إلى وراء. إذا ما أخذ بعين الاعتبار أن تناقضات الكتابات الجابرية موزعة في هذه الأخيرة ليس على نحو كرونولوجي تاريخي يفصح عن نمو معرفي، وإنما بأشكال عشوائية تنم عن اضطراب منهجي مفاهيمي في الموقف، على نحو العموم.

وعلى هذا، لا يغدو مفاجئاً أن نواجه تصوراً جابرياً آخر عن التراث غير ذاك، الذي أتينا عليه. فإذا اعتبر الجابري أن "تراثنا العربي هو ثقافتنا القديمة"، كما جاء في بحثه (إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر) صراع طبقي أم شكل ثقافي؟ الصادر عام 1985⁽¹⁾، فإنه يرى في نص آخر سابق (وهو: نحن والتراث الصادر عام 1980⁽²⁾) أن "التراث" ليس مختزلاً بـ "الماضي" وإنما هو هذا الماضي مستمراً في الحاضر وفاعلاً فيه، على نحو ما: "القارئ العربي مؤطر بتراثه، بمعنى أن التراث يحتويه احتواء يفقده استقلاله وحرية... فهو عندما يفكر، يفكر بواسطته ومن خلاله". وبغض النظر، هنا، عن أن الجابري لا يشير إلى المظان التي انطلق منها في إدراكه لمفهومه هذا عن "التراث"... - وكتابتنا وخصوصاً منها "من التراث إلى الثورة" عام 1976 ثم عام 1979 واحد من هذه المظان - أولاً، وعن أنه في ذلك يشوش العلاقة الجدلية بين الماضي والحاضر ثانياً حيث لا يدرك أن هذا الأخير هو الذي يُملَى على ذاك (الماضي) كيفية تأثيره فيه وفعله، نقول، بغض النظر عن هذا وذاك، فإن تناقضاً سافراً يبرز بين الموقفين المتحدرين من زمنين مختلفين. وإذا ما أضفنا إلى ذلك أن الموقف الثاني المتحدر من 1985 يُطاح به

(1) المعطيات المقدمة سابقاً.

(2) المعطيات المقدمة سابقاً ، - ص 21 .

ليستبدل بموقف آخر يذكر بالموقف الأول – المتحدر من 1980 – ولا يتطابق معه، فإن الاضطراب المنهجي المفاهيمي المذكور يغدو ظاهرة ملفتة في كتابات الرجل. أما الموقف الجديد المعني فهو التالي المتحدر من عام 1991 وضمن "التراث والحداثة" المأتي على ذكره (ص45): "التراث هو كل ما هو حاضر فينا أو معنا من الماضي، سواء ماضينا أم ماضي غيرنا، سواء القريب منه أم البعيد".

إن ذلك الاضطراب المنهجي المفاهيمي أنتج ما تطابق معه من الكتابات الجابرية. وقد نلاحظ ذلك، على نحو خاص، في إطار ما يدعوه الجابري "القطيعة الأبيسيتمولوجية". فهذه هي، عنده، مرة تامة ومرة أخرى غير تامة. وقياساً على ذلك، فإن "الاستقلال التاريخي" لـ "الذات العربية"، هو أيضاً، مرة تام، ومرة أخرى مفتوح، كما تبين لنا ذلك في موضع سابق. ويظهر هذا وذاك من خلال الإجابة عن السؤال التالي: مع ماذا "تقطع" قراءته، مع ما يعتبره تراثاً عربياً اسلامياً اعتلى "المسرح" وما يزال هو هو حتى الآن دون أدنى تغيير في شخوصه وقضاياه، أم مع "القراءة التراثية" لذلك التراث؟ هل "يقطع" الجابري مع "تيار التداخل التلقيني المكرس للتقليد في عالم البيان وللظلامية في عالم العرفان وللشكلية في عالم البرهان" ضمن التراث العربي الإسلامي المشرق، كما مر معنا، مع "اللغة العربية اللاتاريخية والحسية والتي إذ تعلو على التاريخ لا تستجيب لمتطلبات التطور" والتي ظلت هي هي منذ أربعة عشر قرناً أو يزيد (تصنع الثقافة والفكر دون أن تصنعها الثقافة والفكر)⁽¹⁾، أم مع "القراءات" التي اتجهت إلى هذا التراث؟

من موقع ذلك الاضطراب المنهجي المفاهيمي، يُقدم الجابري على تناول

(1) محمد عابد الجابري: نحن والتراث - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 21.

"القراءات" العربية الإسلامية المعاصرة، التي تناولت التراث العربي الإسلامي. وكما لاحظنا سابقاً، فإن الكاتب يحددها بثلاث كبرى "سائدة" في الفكر العربي المعاصر، تلتقي - إبستمولوجياً - في أنها جميعاً ذات طابع "سلفي"، أي ذات مرجعية "تراثية". وقد كنا أتينا على "قراءة" الجابري لهذه القراءات موضوعاً ومنهجاً، حيث توصلنا إلى أن "القراءة" المذكورة ظلت دون مستوى تحقيق هدفها؛ فظهرت - من ثم - طليقة في فراغ. أما وجه الإخفاق في ذلك فقد تمثل - أولاً - في أن صاحب القراءة المعنية، الجابري، لم يبين خصوصيات مواضيع بحثه (القراءة السلفية الدينية والقراءة الليبرالية الأوروبية والقراءة الماركسية للتراث العربي الإسلامي)، حيث أجمل هذه القراءات كلها بـ "موضوع" واحد اصططنه اصطناعاً، دون أن يكون له مساس بتلك الخصوصيات. كما تمثل - ثانياً - في افتقار الموضع المنهجي، الذي يتيح له تفكيك "السلفية" - أو السلفية "بنية" ووظائف ودلالات؛ فضيّع - بذلك - الموضوع والمنهج والأهداف؛ ناهيك عن أنه، في انطلاقه من مرجعيته اليونانية - الأوروبية استقر في الحقل السلفي نفسه. وقد لاحظ ذلك أحد الباحثين، وهو الأستاذ سعيد بنسعيد، الذي يعلن - تشخيصاً لذلك - مايلي: "إن الأستاذ الجابري يبقى بالضبط داخل نفس الإشكالية النظرية التي يصدر عنها الفكر العربي المعاصر، وبالضبط في الجانب الذي نعتته في المعتاد بالسلفية - يمكن القول أيضاً بأنه ينزلق إليها بدون أن يدرك هو نفسه ذلك"⁽¹⁾.

إن ما يهمننا، الآن، من ذلك ينهض على أن الجابري قاد قراءته لـ "القراءات"

(1) سعيد بنسعيد: "نحن والتراث" أو المغامرة الصعبة - بحث مسئّل، ص 90. ويتساءل سليم دولة حول مشروعية ما قام به الجابري على هذا الصعيد: "ألم يكن تنديده بالسلفيات المختلفة وخاصة في المجال الفلسفي، وبالتحديد حكمه على صاحب النزعات المادية يجعله سلفياً جديداً؟ ضمن مجلة (أطروحات) - تونس سبتمبر 1983، ص 31.

المعنية باتجاه محورين اثنين أسهما، بدورهما، في الكشف عن عقم تلك القراءة وعن التقائها - أخيراً - في السلفية ذاتها. أما محور الأول فيفصح عن نفسه في أن الجابري - في زعمه بالتقاء القراءات الثلاث على حد واحد هو سلفيتها - أطاح بالأسس الإبيستيمولوجية التي تفصل فيما بينها، وخصوصاً فيما بين "السلفية الدينية" و "الليبرالية الأورباوية" من طرف و "اليسارية - الماركسية بتعبير الكاتب" من طرف آخر. لقد غيب ماعملنا على إيضاحه عموماً في الصفحات السابقة من أن القراءة التاريخية الجدلية - عموماً وكما تجلت عربياً في كثير من الإرهاصات منذ بدايات السبعينات من هذا القرن - تبدأ بالنظر إلى مرجعيتها في الوضعية الاجتماعية المشخصة الخاصة بها، أي الوضعية التي تبرز بمثابة المعيار الأول في النظر إلى العلاقة بينها وبين ما يلقفه المفكرون من "الخارج" انطلاقاً منها بمثابة الناظم المنهجي المعرفي والأيدولوجي لهذا الذي يجري تلقفه.

وحيث حدث ذلك، فإن الجابري لم يتسن له - بأدواته المنهجية القاصرة ورؤيته الأيدولوجية المشوشة وكذلك المنحازة - أن يكشف عملية الصراع المعرفي وكذلك الإيدولوجي بين القراءة التاريخية الجدلية وتينك القراءتين، مهما كان حضورها (أي العملية المذكورة). وإذا ملاحظنا أن الكاتب المذكور يلغي "الخلاف المعرفي التأسيسي - الإبيستيمولوجي" بين القراءات المعنية لصالح إبقاء "الخلاف الإيدولوجي" بينها ⁽¹⁾، فإنه - بذلك - يجعل من هذا الأخير اتجاهًا قابلاً للانفجار والصراع. وفي هذه الحال، يغدو هذا الأخير صراعاً بين أيدولوجيات عمياء، تفتقد القدرة المعرفية على تبصّر ما يدور بينها، ومتحولة - على هذا النحو - إلى اتجاهات تدميرية تقطع الطريق على أية عناصر من الإستنارة والعقلانية والتقدم والنهوض. وفي هذه اللحظة، يصبح التساؤل التالي

(1) عذّ ثانياً إلى الشاهد المعني في: محمد عابد الجابري - نحن والتراث، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 13.

مُسَوِّغاً بل ضرورياً: هل يتماهى ماقدمه من إنتاج فكري عربي معاصر أمثال طه حسين وأحمد أمين وعباس محمود العقاد وسلامة موسى ومحمود أمين العالم وسيد يسين وسعد الدين إبراهيم وعادل حسين وأنور الجندي والأب قنوتى وسمير أمين ونصر حامد أبو زيد وحلمي شعراوى ويوسف القرضاوى وعبد القادر الزغل والطاهر اللبيب والحبيب الجنحاني وهشام جعيط والغنوشي ومحمد أركون وعبد الكريم الخطيب وعبد الرهاب بوحديدة ومحمد وقيدى وعلي أومليل وبنسالم حميش وسعيد بنسعيد ومحمد عابد الجابري وناصرى وادوارد سعيد ومهندي عامل وحسين مروه وفهمية شرف الدين ومسعود ضاهر وصبحي الصالح وعادل العوا وصادق جلال العظم وبديع الكسم وعبد الكريم الياني ومحمد سعيد رمضان البوطي وجودت سعيد وأنطون مقدسي وعلي فهمي خشمي وأحمد ماضي، وآخرين كثيرين؟!

لقد كان من شأن ماقدمه الجابري، هاهنا، أن قاد إلى جعل الفكر العربي المعاصر لوناً ذهنياً ذا بعد واحد، أي اختزاله إلى إيديولوجيا أو أيديولوجيات تفتقد الحد الضروري من البصر والبصيرة (المعرفة). وهذا ماترتبت عليه نتيجة حاسمة تمثلت في أن القراءات التراثية العربية الثلاث، المذكورة في هذا السياق والمعبر عنها بتلك الإيديولوجيات، قامت على علاقة زائفة بينها وبين موضوع البحث التراثي (العربي الإسلامي) أولاً، وبينها وبين منهج البحث في هذا الموضوع ثانياً، وبينها وبين الأهداف الإستراتيجية للبحث ذاته ثالثاً.

أما المحور الثاني للنتيجة التي توصل إليها الجابري من "قرائته" لـ "القراءات الثلاث" فيظهر في اصطناعه خط تمايز ايبستيمولوجي بين هذه الأخيرة مجتمعة من طرف، وبين "قرائته" هو من طرف آخر. والمؤلف يعرض ذلك على النحو

التالي: "إذا نظرنا... إلى القراءات الثلاث التي حللتها آنفاً باختصار، وجدنا أن ما يجمع بينها من الناحية الإيستيمولوجية - أي من ناحية (طريقة التفكير) التي تعتمد عليها كل منها - هو وقوعها جميعاً تحت طائفة آفتين: آفة في المنهج، وآفة في الرؤية. فمن ناحية المنهج تفتقد هذه القراءات إلى الحد الأدنى من الموضوعية. ومن ناحية الرؤية تعاني كلها من غياب النظرة التاريخية"⁽¹⁾.

إذاً، إذا كانت اللاموضوعية (افتقار الموضوعية) واللاتاريخية هما السمتين الكبيرتين اللتين تطبعان تلك القراءات، فإن الموضوعية والتاريخية تطبعان "قراءته"، التي يقدمها تحت شعار برّاق هو "تدشين عصر تدوين جديد" للثقافة العربية. وهذا يرتب علينا أن نتقصى تينك الأخيرتين، كما يفهمهما الجابري. وبغض النظر عن تصور الجابري لـ "المنهج" و "التعددية المنهجية" - وقد سبق أن أتينا على ذلك بشيء من التفصيل في فصل أسبق من هذا المبحث - فإننا نعمل، الآن، على تفكيك مفهومه عن "الموضوعية"، الذي رأى فيه تكيفاً لما أطلق عليه حدّ "المنهج".

ينطلق المؤلف - في سبيل تحديد ذلك - من "ضرورة القطيعة مع الفهم التراثي للتراث"⁽²⁾، أولاً، ومن أن "فصل المقروء عن القارئ (هو) مشكلة الموضوعية"⁽³⁾ ثانياً، ومن أن "وصل القارئ بالمقروء... (هو) مشكلة الإستمرارية"⁽⁴⁾، ثالثاً. والسؤال، الآن، هو التالي: ما "فهم" الجابري لهذه الخطوات الثلاث؟ سنحاول تقديم ذلك "الفهم" من السياق الجابري نفسه، وعلى نحو مكثف يدرج الخطوة الثالثة بالاثنتين الأوليين.

(1) المرجع السابق مع معطياته المذكورة - ص 12-13.

(2) المرجع السابق مع معطياته المذكورة - ص 17.

(3) المرجع السابق مع معطياته المذكورة - ص 18.

(4) المرجع السابق مع معطياته المذكورة - ص 25.

آ- ضرورة القطيعة مع الفهم التراثي للتراث

يعلن الكاتب، عن حق، أن "القطيعة الإيستيمولوجية لاتتناول موضوع المعرفة، ولذلك فلا علاقة لها إطلاقاً بالأطروحة الفاسدة المنادية بإلقاء التراث في المتاحف أو تركه (هناك) في مكانه من التاريخ... إن ماندعو إليه هو: التخلي عن الفهم التراثي للتراث" ⁽¹⁾.

وقبل أن نأتي على هذه الأطروحة، نشير بل نذكر بما وقع فيه صاحبها من تناقضات. ففي الفصل المعنون بـ "شبهة المنهج وتحليلاتها الجابرية"، أثبتنا شاهداً للمؤلف يدعو فيه إلى اقتفاء المسلك الذي سلكه ابن رشد في "فهم الدين داخل الدين وبواسطة معطياته وفهم الفلسفة داخل الفلسفة وبواسطة مقدماتها ومقاصدها"، أي في فهم التراث "من داخله" ⁽²⁾. لكن في النص نفسه (نحن والتراث: أنظر الأطروحة المثبتة أعلاه)، وكذلك في حوار تم مع الجابري أتينا عليه في الفصل المذكور آنفاً (عدّ إلى: دراسات عربية - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 104-105)، يرفض الكاتب ذلك المسلك، حيث يعلن انه "يجب ألا نقرأ تراثنا بمعطيات تراثنا فنكون مقيدين بفهم التراث للتراث".

إن هذا الموقف القائم على التناقض الصريح والمثير، يضع مصداقية مايقدمه صاحبه موضع تساؤل وشبهة؛ خصوصاً إذا لاحظنا أن الدلالات الرئيسة للمصطلح المستخدم هنا تقوم على الفساد المنطقي. كيف؟ يلاحظ أن الجابري يضع عبارة "الفهم التراثي للتراث" مقابل عبارة "عدم قراءة تراثنا بمعطيات تراثنا" وبالتعارض معها. وهذا خطأ منطقي إصطلاحي وأنطولوجي. فنحن حين نلح على ضرورة قراءة التاريخ "تاريخياً"، نجد أن ذلك يستجيب لمقتضيات الموقف

(1) المرجع السابق مع معطياته المذكورة - ص 19.

(2) المرجع السابق مع معطياته المذكورة - ص 63.

المنهجي العلمي؛ إذ إن هذا يعني الإلحاف على السياق التاريخي الداخلي للتاريخ. والأمر ذاته يبرز على صعيد "التراث". فأن نقرأ التراث في سياقه التراثي، يعني - هنا - أن نلح على خصوصية الحدث موضوع البحث، وأن ننطلق - من ثم - منها. بيد أننا حين نلح على هذه الخصوصية وذلك السياق، فإنما من موقع علاقة التضايغ الجدلي بين موضوع البحث ومنهج البحث. فبحسب هذه العلاقة (وقد أتينا عليها في موضع سابق)، يبرز منهج البحث هذا بمثابة منهجاً علمياً فقط حينما يستمد مسوغاته ومصداقيته من الإستجابة لخصوصية موضوع البحث ذلك. كما أن هذا الأخير يتحول إلى "حالة" هُمل، أي فاقدة للآلية الناعمة والدلالة والمغزى والسياق، إذا ما أقصي من دائرة الكشف المنهجي.

وعلى هذا النحو، فإن العلاقة بين موضوع البحث ومنهج البحث لا تقوم على نمط ما ملزم من التطابق الزماني والمكاني، بحيث يأتي الثاني موازياً للأول مكاناً ومزماناً له. إن ذلك التطابق ليس ذا شأن، حتى وإن قُيُض له أن يحدث. أما الأساسي في المسألة فيكمن في نمط آخر من التطابق، هو ذلك الذي يقوم بين المنهجي العمومي والسياقي الخصوصي. إذ إن المنهج يفصح عن نفسه دائماً بنزوع ما نحو العمومية، في حين يظهر سياق موضوع بحث ما ويتموضع دائماً بحد ما من الخصوصية. أضف إلى ذلك أن "موضوع البحث" التراثي إذا ما نظرنا إليه على أنه - في تموضعه التراثي الوثيقي - ثابت نسبياً، فإن "منهج البحث" يظهر أقرب إلى التحول والتغير. بيد أن هذين العنصرين الأخيرين حيث يتحققان، فإنهما يرتدان باتجاه موضوع البحث نفسه، مسهمين في إعادة بناء النظر إليه، ومن ثم في إعادة هيكلته بحثياً.

وعلى هذا، فإن الجابري في أخذه - مرة - بـ "الفهم التراثي للتراث" وفي رفضه

إياه - مرة أخرى - يقع ضحية قصور معرفي يتبدى حيال أمرين اثنين، هما جدلية العلاقة التضائية بين موضوع البحث التراثي ومنهج البحث التراثي، أو موضوع البحث التراثي منهجاً ومنهج البحث التراثي مُوضوعاً، أولاً، والخلط بين "الفهم التراثي للتراث" في حال استجابته لجدلية العلاقة التضائية تلك من طرف وبين "الفهم السلفي للتراث" من طرف آخر. إذ جرياً على التداول الشائع للفظـة "التراثي" بمعنى المتشرق في "التراث" كبنية منفصلة عن "العصر"، انزلت الجابري إلى ذلك المعنى المغلوط للفظـة. وقد غدا هذا الإنزلاق محتماً من موقع أحد التعريفين، اللذين أخذ بهما الكاتب ويقفان في خط التناقض والتعارض؛ نعني بذلك التعريف الذي أكد عليه بصيغة التساؤل التالي، الذي أتينا عليه مسبقاً مع صيغته الأخرى التي أورده (أي التعريف) فيها: "وهل الحاضر شيء آخر غير عطاء الماضي؟"، "والحق إن ثقافتنا الراحنة محكومة بهذا (الأخر) وتابعة له بقدر ماهي محكومة وتابعة لثقافتنا القديمة، أعني تراثنا العربي الإسلامي". أما التعريف الآخر، الذي أورده الجابري، دون أن يتمكن من استثماره على الصعيدين المنهجي النظري والميداني التطبيقي، ومن ثم دون أن يفصح عن نفسه على صعيد رفض "الفهم التراثي للتراث" مرةً وقبوله مرةً أخرى ورفض "فهم التراث من داخله" مرةً وقبوله مرةً أخرى، فهو ذلك الذي أعلن فيه (وقد مرّ كذلك معنا): "التراث هو كل ما هو حاضر فينا أو معنا من الماضي، سواء ماضينا أم ماضي غيرنا، سواء القريب منه أم البعيد".

ولعل السبب أو أحد أسباب عدم تمكن الجابري من استثمار ذلك التعريف الأخير لـ "التراث" يكمن في أنه تلقفه في مرحلة متأخرة من كتاباته (عام 1991 حيث أصدر: التراث والحداثة) من مصادر أخرى منها كتاباتنا (وقد أشرنا إلى

ذلك سابقاً مخصّصين على هذا الصعيد كتابنا من التراث إلى الثورة - في طبيعته الثالثة - حيث يرد فيه التعريف المعني وإن بصيغة أخرى ظلت على كل حال محافظة على ما قدمه الجابري في تعريفه). فبدأ (أي التعريف الجابري) وكأنه تعريف لموضوع بحث لم يتحدث عنه صاحبه. أما الدليل القاطع على ذلك فيقوم على كيفية استخدامه لمفهوم "القطيعة الإيستيمولوجية"، على صعيد قضية التراث العربي الإسلامي. فلقد قطع الجابري قطعاً تاماً مع هذا التراث (طبعاً في شقه المشرقي العربي)، حين شطره - على نحو ميتافيزيقي - إلى ثلاثة جيوب (أنظمة) جدير بنا جابرياً أن ننسأها عن ظهر قلب، وهي النظام البياني التقليدي والنظام العرفاني الظلامي والنظام البرهاني الشكلي⁽¹⁾. وحين رأى في اللغة العربية لغة خا "خاصيتان أساسيتان...: لاتاريخيتها وطبيعتها الحسية... إنها لغة لاتاريخية. إنها إذ تعلقو على التاريخ لاتستجيب لمتطلبات التطور".⁽²⁾

فالأخذ بالتعريف الأخير، الذي أورده الجابري، سوف يتهاوى، حالما نضعه في سياق مفهومه لـ "القطيعة" المذكورة. فإذا كانت هذه - بمقتضى ذلك - تجب كل ماتحقق في التراث العربي الإسلامي، وتعلق تعليقاً "مأساوياً" مطلقاً اللغة التي تكون هذا الأخير فيها، أساساً، وتنتهي كل مامن شأنهم أن يحفز على البحث في ذلك التراث عبر ما يشكل قاسماً مشتركاً بينه وبيننا نحن المعاصرين (أي اللغة إياها)، فما الذي يتبقى لدينا للقطع معه على أساس ما يدعوه "التواصل معنا"⁽³⁾! إن تفریط الجابري البنياني بجدلية التواصل تفاصلاً والتفاصيل تواصللاً، جعله كمن يحرث في البحر، ويبدو بصورة دونكيشوت الكبير في دلالته، واجداً نفسه أمام مفارقات ونقائص لا يمكن تجاوزها إلا عبر سلوك مسارٍ منهجي ونسقي آخر.

(1) راجع شاهداً أورده عن: بنية العقل العربي - ص 576-577.

(2) راجع: تكوين العقل العربي - ص 86.

ب- "فصل المقروء عن القارئ... مشكلة الموضوعية"

تبدأ هذه الخطوة الثانية من خطوات المنهج، لدى الجاهري، بالسؤال التالي: "كيف نبي لأنفسنا فهماً موضوعياً لتراثنا؟". وقد أجاب عن ذلك بضرورة القيام بخطوتين اثنتين، هما "فصل الموضوع عن الذات... (و) فصل الذات عن الموضوع... لماذا؟.. لأن القارئ العربي المعاصر مؤطر بتراثه... بمعنى أن التراث يحتويه احتواء يفقده استقلاله وحرية... فهو عندما يفكر، يفكر بواسطته ومن خلاله، فيستمد منه رؤاه واستشرافاته" ⁽¹⁾.

إن ما يفهمه الجاهري، هنا، تحت "الموضوعية" في "فهم تراثنا"، لا يخرج عن مفهومها العام. ومن ثم، فهو لم يتمكن من تحديد خصوصية "التراث"، لينطلق منه إلى تحديد خصوصية الموقف من الموضوعية، على هذا الصعيد. وبذلك، فإن ما أعلنه تالياً، لا يضيف شيئاً إلى المفهوم العام للموضوعية: "ولا يتعلق الأمر هنا فقط بالمعنى العادي المؤلف لـ (الموضوعية)، التي تعني: الحرص على عدم تدخل الذات في الموضوع... بل إن العلاقة القائمة حالياً بين الذات العربية وتراثها تستلزم طرح قضية الموضوعية على مستويين" ⁽²⁾، هما المذكوران توّاً والمجسدان بالخطوتين المأتي عليهما.

إن خصوصية "التراث" عموماً وخصوصاً تتمثل في "تعريف" التراث. وهنا، تبدأ المشكلة! فإذا انطلقنا من أن ذلك الأخير هو الماضي مستمراً في الحاضر وفاعلاً فيه سلباً أو إيجاباً وعلى نحو أو آخر ولكن بعد أن يكون قد تحول إلى وجه من أوجهه وإلى نسيج من أنسجته ⁽³⁾، فإن مادعونه "خصوصية التراث"

(1) المرجع السابق مع معطياته المذكورة - ص 20-21.

(2) المرجع السابق مع معطياته المذكورة - ص 20.

(3) أوردنا هذا التعريف في كتابنا - من التراث إلى الثورة، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 630-631.

يغدو قابلاً للإفصاح عن نفسه بصيغة تبين الماضي حاضراً وتحول هذا الأخير إلى حضور فاعل، باعتبار ما. وقد ندقق الأمر أكثر، حيث نميز بين التراث - وهو الذي أتينا عليه - والموروث، وهو ذلك التراث في طور الفعل، أي في تشخصه فعلاً سلبياً أو إيجابياً أو على نحو ما آخر، كالتقاليد والعادات والقيم... الموروثة. فتلك الخصوصية التراثية تجعل من "الموضوعية"، في البحث التراثي، أمراً في غاية التعقيد. وقد يكون في طليعة مظاهر هذا التعقيد القيام بعملية فك ارتباط واندماج بين العناصر التراثية المتحدرة من الماضي والداخلية في الحاضر وعناصر هذا الأخير الذاتية.

إن من شأن ذلك أن يدعو إلى ممارسة منهج تحليلي تفكيكي، ينجز مهمتين اثنتين، في هذا الحقل. المهمة الأولى تتمثل بعملية فك الارتباط والاندماج تلك؛ في حين تنبض الثانية على اكتشاف عنصري الجسم واهيمته في بنية الحاضر نفسه وحيال العناصر المتحدرة من الماضي. وفي الحالتين كليهما، تبدو المسألة بمثابة عملية تبادل بين داخل وخارج يجدد "الخارج" فيها نفسه مدعواً إلى إعادة تبينه في حال تحوله إلى حضور قائم في ذلك "الداخل". وحيث تنجز ممارسة التتبع التحليلي التفكيكي تلك، تبرز مهمة القيام بتتبع تركيبي تضعنا أمام بنية واحدة، هي بنية الحاضر (أي الداخل)، بوصفها مبتدى الموقف ومنتهاه.

إن مانرغب الوصول إليه مما قدمناه يتمثل في أن الجابري إذ نظر إلى الحاضر و"التراث" وكأنهما وضعيتان اثنتان متجاورتان في حالة أولى، ومندمجتان متواشجتان في حالة أخرى (وهنا ثانية يظهر الاضطراب وعدم الاستقرار في تحديد مفهوم التراث)، فإنه فرط بما اعتبرناه خصوصية تراثية أو خصوصية الحدث التراثي. فهو يكتب مايلي، مشيراً إلى تينك الحالتين: "أجل، كل الشعوب تفكر

بترائنها. ولكن، فرق واسع جداً بين من يفكر بتراث ممتد إلى الحاضر ويشكل الحاضر جزءاً منه تراث متجدد يخضع باستمرار للمراجعة والنقد، وبين من يفكر بتراث توقف عن النمو منذ قرون⁽¹⁾.

في هذا القول الجاهري، نتبين الفكر التالية:

1- كل الشعوب تفكر بترائنها؛

2- هنالك تراث ممتد إلى الحاضر بوصفه تراثاً متجدياً وخاضعاً باستمرار للمراجعة والنقد؛

3- وهنالك تراث (آخر) توقف عن النمو منذ قرون؛

4- أما التراث الممتد إلى الحاضر، فالحاضر يشكل جزءاً منه.

والآن، إذا ما وضعنا تلك الفكر في سياق مطلب الجاهري بفصل الذات عن الموضوع وهذا عن تلك، فإن هذا المطلب سيطاح به، وسيغدو كلاماً غير ذي إمكانية للتشخيص. فـأولاً، لا تفكر الشعوب بترائنها، وإنما تفكر بواقعها ذي الحضور المشخص، وعبر هذا بترائنها. وثانياً وثالثاً، ليس هنالك تراث ممتد إلى الحاضر وآخر متوقف عن النمو منذ قرون، وإنما هنالك "تراث" ذو هوية وجودية (أنطولوجية) ملازمة له، مهما كانت صيغته وتحلياته، هي كونه ممتداً إلى الحاضر؛ بغض النظر عما إذا كان متجدياً وخاضعاً باستمرار للمراجعة والنقد، أو كان غير متجدد. فموضوعية الوجود التراثي تتمثل - في أحد حدودها - في كونه الماضي مستمراً في الحاضر وفاعلاً فيه، على نحو ما. أما رابعاً - وهذا يمثل تحصيل حاصل لما سبق - فـ "الحاضر" ليس جزءاً من "التراث" الممتد إلى الحاضر والخاضع باستمرار للمراجعة والنقد (رغم خضوعه باستمرار للمراجعة والنقد)؛ ذلك أن

(1) محمد عابد الجاهري: تكوين العقل العربي - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 21.

التراث هذا هو نفسه جزء من ذلك الحاضر، بحيث يعبر عن نفسه فيه ويفصح عن اتجاهاته واحتمالاته وآفاقه.

من هنا، إذا دققنا في مطلب "الموضوعية"، تحت ضوء "فصل المقروء عن القارئ"، فإننا سنواجه المقولة المركزية، التي أتينا عليها في موضع سابق، وهي أن "قضية التراث" هي قضية من يتصدى له وليست قضيته هو ذاته.

ومن شأن ذلك الإشارة إلى أن "فصل المقروء عن القارئ" - على الصعيد التراثي - سيظل أمراً مفتوحاً وغير قابل لأن يُتَّ في نهائياً. أما السبب في ذلك فيكمن في أن العلاقة بين الطرفين المذكورين (وهما - هنا أيضاً - الموضوع والذات) تقوم على الاندماج البنيوي، بحيث إن منهجاً تحليلياً تفكيكياً هو المخول بوضع يدنا على عناصر هذا الاندماج، ومن ثم بتبيين ما يدخل من تلك العناصر في "موضوع البحث - المقروء" وفي ذات الباحث القارئ.

وإذا، فالبحث العلمي (التحليلي التفكيكي) يسلط الضوء على ماهو ذو نسيج واحد وبنية واحدة، مستهدفاً من ذلك دراسة آلية أو آليات انعطاف الماضي باتجاه الحاضر (أي ذلك النسيج) كالحظة معبرة عن انتقالية الفعل المعني أولاً، وعن تموضع هذه اللحظة واستقرارها بنيوياً ثانياً. ومن هنا، فإن البحث التراثي (في التراث) هو بحث في تينك العمليتين أو الحركتين. أما الاعتقاد بأن البحث المذكور هو بحث فيما هو ماضٍ منفصل عن الحاضر يجعله متصلاً بهذا الأخير، فإنه - وفق التصور المطروح هنا - جزء من بحث تاريخي يهدف إلى تحويل ماهو تاريخي إلى ماهو تراثي؛ وهذا مايقوم به الجابري - على سبيل الإلتباس - باسم "بحث في التراث".

وئمة "عقدة منهجية" تطبع التصور الجابري الخاص بالتراث العربي الإسلامي،

وتتحدد في القول بأن هذا التراث يجد نفسه أمام حالة واحدة وحيدة كي يستعيد حيويته وموقعه من مقتضيات المعاصرة، التي افتقدت بفعل "القراءات" المعاصرة التي انصبت عليه (وهي الثلاث التي دار الحديث عليها مسبقاً)؛ تلك هي "اكتشاف مضمونه الأيديولوجي". يكتب الجابري معلناً: "إن الكشف عن المضمون الأيديولوجي لفكر ماهو الوسيلة الوحيدة لجعله فعلاً معاصراً لنفسه، مرتبطاً بعالمه".⁽¹⁾

لم هذا الإصرار على انتزاع المعرفي من الأيديولوجي في التراث المذكور؟ وقد يعترض بعضهم على هذا القول (السؤال) بأن الجابري - في الشاهد الأخير - يتحدث عن "المضمون الأيديولوجي لفكر ما" عموماً وليس عن الفكر في التراث العربي الإسلامي. بيد أن تقصّي المسألة من موقع حيّياتها الداخلية، يظهر ذلك الاعتراض بمثابة صرخة في واد.

فما أتينا عليه، في مواضع سابقة وما سنأتي عليه في مواضع لاحقة من هذا المبحث، يظهر - بجلاء - التصور الجابري القائم على أن التطور الفكري في التاريخ العربي الإسلامي والتاريخ العربي الحديث والمعاصر ذو بعد واحد، هو البعد الأيديولوجي. أما البعد المعرفي فغريب عنه وعليه؛ وإذا ما لوحظ وجوده في إطار الفكر العربي عموماً، فهو - في هذه الحال - لا بد مستجلب من خارجه، من اليونان وأوروبا الحديثة والمعاصرة.

وإذا ما كان الأمر على ذلك النحو، فإن "طموح" الجابري التالي يمثل دعوة إلى تأييد ما يعتبره "طابعاً أيديولوجياً صرفاً" للفكر العربي تراثاً وراهنياً ومستقبلاً، إضافة إلى كونه (أي الطموح المذكور) تأكيداً قديماً جديداً على المقولة الفاسدة

(1) المرجع السابق مع معطياته المذكورة - ص 24

أنطولوجياً ومنطقياً والقائلة بأن "التراث" هو المبتدى مقابل "الراهن المشخص" أو "الوضعية الاجتماعية المشخصة": "هل نريد توظيف التراث في ميدان التحريض؟ ليس هناك إجابة واضحة على ذلك... إننا نطمح إلى أكثر من هذا. نطمح إلى وضع استراتيجية نظرية خاصة بالحكم والاقتصاد والبناء على أسس التراث".⁽¹⁾

إن تصور الجابري لـ "الموضوعية" يظهر - هنا عموماً وإجمالاً وبالعلاقة مع ماسبق - بمثابة موقفاً أيديولوجياً تشطيرياً لـ "موضوع بحثه" - الذي هو "التراث العربي الإسلامي" - ؛ موقفاً يرى في هذا الأخير نسيحاً ذا بعد واحد، هو الإيديولوجي اللامعري - التحريضي؛ وفي هذا نقضٌ لمطلب "الموضوعية" في البحث العلمي، ذلك النقض الذي يفصح عن نفسه يجعل موضوع البحث المذكور ملحاً لـ "موضوع بحث" آخر هو التراث اليوناني والأوروبي، على الصعيد المعرفي. بصيغة أخرى، يبدو الموقف التشطيري ذاك بمثابة أيديولوجيا تكرر وهماً أيديولوجياً قائماً على اختزال الفكر العربي عموماً بالبعد الإيديولوجي. هذا أولاً. أما ثانياً، فالتصور الجابري إياه للموضوعية ينطوي على تحميل "التراث" ما لا يحتمله، وهو النظر إليه من حيث هو الأول أنطولوجياً ومنطقياً، والنظر إلى "الراهن المشخص" من حيث هو الثاني - اللاحق أنطولوجياً ومنطقياً، بعيداً عن المنظومة المنهجية لجدلية التواصل والتفاصيل (الاتصال والإنفصال).

وعلى هذا، فإن مطلب الجابري في "فصل المقروء عن القارئ كمشكلة من مشكلات الموضوعية"، يفصح عن نفسه - في هذا السياق - بوصفه عبارة لاعلاقة لها بما قدمه بصيغة الموقف الإيديولوجي المركب.

(1) ضمن وقائع "متدى الفكر والحوار العربي" في المغرب 1982: جريدة - السفير، بيروت 13/2/1982، ص11.

وفي ناتج القول، يظل "الصراع" - بوصفه واقعاً مشخصاً ومقولة منطقية نظرية - مغموعاً بين ردهات "تصور تقني وضعوي" لـ "الموضوعية" في البحث التراثي. فالجابرّي - هنا - يتجاوز من يرى أن التراث العربي المكتوب والفكر العربي بعامة ذو بنية بدائية بسيطة لم تسمح ببروز تناقض وصراع فيه صريحين وفاعلين طرفاه المعرفي والإيديولوجي. إن الجابرّي يتجاوز ذلك، إذ يرى أن ذلك التراث وهذا الفكر يفتقدان البعد المعرفي، أساساً، وأنه إذا لوحظ وجوده فيهما، فاعلم أنه متحدر من التراث اليوناني والأوربي. وبذلك، يفتقد الحقلان المذكوران حيوية الفعل التاريخي وتراكمية التقدم المعرفي؛ متحولين - على هذه الطريقي - إلى إحداثيات إيديولوجية تتجسد، كما لاحظنا في مواضع مختلفة من هذا البحث، بـ "نظام بياني تقليدي" و "نظام عرفاني ظلامي" و "نظام برهاني شكلي"؛ هذا دون أن ننسى "الاستثناء الأندلسي المغربي" الأثير إلى قلب السيد الجابرّي والذي أثبت "جدارته" عبر صراع كبير بين "النظام البرهاني العقلاني" الذي قام عليه وبين تلك الأنظمة الدخيلة عليه عموماً، أي عبر صراع بين "عقلانية أوروبية يونانية" كافح الأندلس والمغرب من أجل تلقفها من طرف، وبين تلك الأنظمة الثلاثة المناهضة للعقلانية المذكورة من طرف آخر.

إن هذا الذي أتينا عليه - في هذه الفقرة - يضع يدنا على البنية المنهجية النازمة لتصور التراث جابرياً، في وجهها السوسولوجي التاريخي المشخص. فضمن هذا الاعتبار، تقوم البنية المذكورة على إلغاء مقولة "الصراع الاجتماعي" عامة، و "الطبقي" بنحو خاص، وذلك لصالح التأكيد على بنيات اجتماعية تاريخية مغلقة، إلا من "صراعات أيديولوجية عمياء"، أي فاقدة لعنصر الإستنارة المعرفية العقلية، ومن ثم للتقدم المعرفي العقلي؛ مع التنويه إلى رفض جدلية الفكر والواقع، التي من

شأنها أن ترى في الفكر سليل علاقة مركبة ومعقدة مع الواقع المطابق، على نحو أو آخر. وهذا وذاك يبرزان في ما يدعوه الجابري الخطوة الثالثة من "خطوات المنهج" على الصعيد التراثي. فإجابة على سؤال يطرحه هو التالي: "هل يمكن التصريح اليوم بما ضمن به أسلافنا على غير أهله، بل على أنفسهم؟"، يعلن قائلاً: "هذا (المضمون به على غير أهله) هو بمثابة (المُورَ) في نصوصهم فيجب البحث عنه والسعي إلى رفع الحجاب عنه... وليس من سبيل إلى ذلك غير الإنحراط الواعي في إشكالياتهم وهمومهم الفكرية"⁽¹⁾.

إن الأمر يتعلق، هنا وكما هو ظاهر، ببنيات فكرية تقتضي الإحاطة بها استنطاقها من داخلها دون الإحالة إلى مداخل أخرى، قد تكون التالية في طبيعتها: الوضعيات الاجتماعية المشخصة التي كمنت - على الأقل في البدء - وراء إنتاج تلك البنيات، ومن ثم جدلية الواقعي والفكري عموماً؛ جدلية السلطة والمعرفة؛ البحث في البنيات الفكرية ذات الطابع الاحتمالي بمثابتها تعبيرات اخترقتها مقولات الهيمنة والتقنية الإيديولوجية السياسية والقصور المعرفي؛ ظهور الإيديولوجي مراوغاً في المعرفي وتحلّي المعرفي على نحو ساذج أولي وخفي في الإيديولوجي.

ثانياً - نلاحظ أن البحث في "الصراع على منهج البحث التراثي"، كما ورد في الفقرة السابقة وعلى صعيد موقف الجابري التراثي، لم يكن منفصلاً عن الحديث على الصراع على "مضمون" التراث. بل إنه أدخلنا في قضايا المنهجية الكبرى. ومن البين، كذلك وضمن ماسبق، أن مسألة "مضمون التراث" ذات صلة وثيقة بـ "تعريف" التراث. وهذا وذاك يُفضيان إلى أننا نواجه - في كلتا

(1) محمد عابد الجابري: نحن والتراث - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 27.

الفقرتين السابقتين كما في الحالية - قضية واحدة بمستويين اثنين، وإحد تنهيجي عمومي وآخر تطبيقي خصوصي.

فالموقف الجابري من التراث كمسألة منهجية عامة ومن التراث العربي الإسلامي على نحو الخصوص، وضعنا أمام معطيات ونتائج تدخلنا مباشرة في ما نحن بصددده الآن: الصراع على التراث العربي الإسلامي من موقع "مضمونه". هاهنا، يمكن القول بأن "مضمون تراث" هو ما ينسحب على كل الحقول والظواهر، التي ينطوي عليها مجتمع ما والتي تجعل منه ما يكون عليه، مجتمعاً بشرياً بمعالم واتجاهات محددة، سواء تعلق الأمر بالحقول والظواهر المادية الاقتصادية والتقنية أم بالأخرى السوسيوثقافية والسيكولوجية الروحية الخ... بيد أن خصوصية الموقف التراثي تظهر هنا في النظر إلى الحقول والظواهر المعنية في حال توضعها على مدى الانتقال من الماضي إلى الحاضر وتحولها باتجاه الفعل في هذا الأخير، سلباً أو إيجاباً. وعلى هذا، فإن التراث الثقافي عامة أو التراث المكتوب خصوصاً ماهو إلا أحد أوجه "التراث" بالمعنى الشمولي.

نضيف إلى ذلك أن "الحدث التراثي"، إذ يتم فإنه يتم ضمن عملية تتبلور بثلاث صيغ قد تجتمع كلها وقد تجتمع واحدة منها أو اثنتان أو الثلاث جميعاً. أما هذه الصيغ فهي "الإستلهام التراثي" و"التبني التاريخي" و"العزل التاريخي الوظيفي"⁽¹⁾. والمهم في ذلك أن هذه الصيغ، التي يُفصح الحدث التراثي عن نفسه فيها وعبرها، تجدد تحققها من موقع "مضمون" التراث.

والسيد الجابري - في تحديده لمضمون التراث العربي الإسلامي الفكري (هنا الفلسفي) - ينطلق من التصور التالي: "إن ماندهوه بـ (الفلسفة الإسلامية) لم تكن قراءة متواصلة ومتجددة باستمرار لتاريخها الخاص، كما كان الشأن بالنسبة

(1) أنظر ذلك في كتابنا: من التراث إلى الثورة - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 732 - 758.

للفلسفة اليونانية، وكما هو الحال بالنسبة للفلسفة الأوربية... منذ ديكارت إلى اليوم، بل إن الفلسفة في الإسلام كانت عبارة عن قراءات مستقلة لفلسفة أخرى هي الفلسفة اليونانية، قراءات وظفت نفس المادة المعرفية لأهداف أيديولوجية مختلفة متباينة⁽¹⁾. ويتابع الجابري، ذو المرجعية المركزية الأوربية (الأورباوية بتعبيره)، معلناً: إن "الأخطاء في التأريخ للفلسفة الإسلامية راجعة إلى الخلط بين المحتوى المعرفي الذي روجته والمضامين الأيديولوجية التي حملتها. وبما أن المحتوى المعرفي هو المعطى المباشر، وبما أنه كان هو نفسه مستمداً بكيفية مباشرة من الفلسفة اليونانية وعلومها، فلقد كان لابد أن تكون النتيجة هي قتل الحياة في الفكر الفلسفي الإسلامي وتقديم منتجاته على شكل نسخة من (أصلها) اليوناني أو الإنساني"⁽²⁾.

هكذا يحدد الكاتب الجابري تصوره الإستراتيجي "لما ندعوه بالفلسفة الإسلامية". وهو في سبيل بلورة ذلك التصور، يوجه نقداً لمؤرخي الفلسفة المذكورة، الذين رأوا فيها منظومة فكرية غير قابلة للإختزال بعد نسيجي واحد أحد، هو الإيديولوجي. فهؤلاء (ومنهم من حددهم الجابري بأصحاب اليسار العربي) يخلطون، برأيه، بين المعرفي المستجلب مباشرة من بنية "الفكر العلمي اليوناني" وبين الأيديولوجي المتمثل "في بنية الفكر الديني (الإسلامية) باعتبار أن الأولى تمثل الرؤية العقلية (العلمية) للكون والإنسان، والثانية تمثل الحقيقة (المطلقة) وأيضاً الهوية الحضارية"⁽³⁾.

وإذا أردنا ضبط ذلك "التصور الإستراتيجي" في نقاطه العقدية، وجدنا التالية منها أمامنا:

(1) محمد عابد الجابري: نحن والراث - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 34.

(2) المرجع السابق مع معطياته المذكورة - ص 35-36.

(3) المرجع السابق مع معطياته المذكورة - ص 33-34.

أ - هنالك نسقان "حضاريان" مختلفان اختلافاً كلياً في بنيتهما وآلياتهما الإيستيمولوجية، واحد عقلي - علمي - يستجيب للتقدم على صعيدي الكون والإنسان، وآخر لاعقلي - لاعلمي - يقف دون الإستجابة لهذا التقدم، بسبب من أنه (أي النسق) يعلن أنه قائم على الحقيقة المطلقة.

ب - لما كان النسق الأول ماهو عليه من "عقلية علمية"، فإنه ينتظم في حقل النظام المعرفي الذي يمثل عصارة التقدم، نظراً لأنه ينطوي على مفاهيم "الحقيقة العلمية" و"التراكم" التاريخي المعرفي و"التجاوز" التاريخي المعرفي. أما النسق الثاني فيتجسد في "المضامين الأيديولوجية التي توظف فيها المادة المعرفية التي يقدمها نفس الحقل المعرفي... فهي لا تخضع للتناقضات المعرفية، بل لتناقضات وصراعات أخرى (أيديولوجية) تجدد أصلها ومنبعها لاني درجة تطور المعرفة وجهازها، بل في المرحلة التي يجتازها المجتمع من التطور".⁽¹⁾

ج - إذا كان النسق الأول (العقلي العلمي - اليوناني) ينطوي على تناقضات وصراعات معرفية إضافة إلى أخرى أيديولوجية (بسبب من ان هذه تتحدد بالمرحلة التي يجتازها المجتمع، أي مجتمع، من التطور)، فإن النسق الثاني (الديني الإسلامي الإطلاقي) يفصح عن نفسه بتناقضات وصراعات أيديولوجية فحسب. وعلى هذا، فإن "بجال الإبداع كان محدوداً جداً أمام فلاسفة الإسلام: فلم يكن اللاحق منهم يقرأ السابق حتى يكمله أو يتجاوزه بل كانوا جميعاً (نخط التشديد منّي: تيزيني؛ ويلاحظ أن الجابري هنا ومن موقع اضطراب منهجي ينسى أنه في هذا الكتاب وكتابات أخرى

(1) المرجع السابق مع معطياته المذكورة - ص32.

له يستثني من هؤلاء فلاسفة الأندلس والمغرب ذوي الروابط اليونانية الأوربية حسب تصوره الدلالي الخفي لهم) يقرأون فلاسفة آخرين هم فلاسفة اليونان" (1).

د- أخيراً، يبرز التصور الجابري للمسألة المعنية هنا بمثابة ينبوع لولادة ثنائيات ميتافيزيقية مطردة إطاراً للمواقف والرؤى لدى صاحبها: فمن ثنائية المطلق إطلاقاً والنسبي إطلاقاً، إلى ثنائية الشرق الفنان أو المتدين أو السماوي والغرب العالم أو العقلاني أو الأرضي (اللائيكي)، مروراً بثنائية الصحراء والأنهار وثنائية الأيديولوجي والمعرفي، وثنائية الله والطبيعة؛ إضافة إلى الثنائية الرشدية بين الفلسفة والدين الستاتيكية كما يراها الجابري، وأخيراً الثلاثية الميكانيكية الغائب عنها الصراع بين ما يدعوه الجابري تعسفاً أنظمة بيانية وعرفانية وبرهانية.

على ذلك النحو المركب، تتضح معالم رؤية أيديولوجية فظة تحيل المواقف والحضارات والإتجاهات إلى ثنائيات لاتعني إلا انتهاكاً سافراً للسياق الاجتماعي والتاريخي والتراثي والبنوي لعناصرها؛ إضافة إلى أنها - في نزوع كبير - تحيل إلى مرجعيات الفكر الإستشراقي العرقي الغربي (وليس الغربي) ولكن في وجهه الآخر والمتسم له، ونعني الفكر الإستغرابي المغربي. (2)

وإذا حاولنا مواجهة ذلك الفكر من موقع ما قدمه الجابري في النصوص الأخيرة، فإننا سنلاحظ أن استئصال "المعرفي" من "الأيديولوجي الفلسفي العربي" يقوده إلى مغالطة شنيعة. فإذا كانت "الروح العلمية" قد تمثلت في "التراث العربي الإسلامي" بـ "استئفاف النظر في المبادئ والمقدمات، الاستقراء، التصفح، تمييز

(1) المرجع السابق مع معطياته المذكورة - ص 34

(2) أنظر حواراً مع أندريه ميكيل بعنوان: مات الإستشراق وحذار من الإستغراب (ضمن مجلة: الفكر العربي المعاصر - مركز الإنماء القومي، بيروت 22/21/20، صيف 1982، ص 96 - 100).

خواص الجزئيات، السير بالتدرّيج في البحث والمقاييس مع انتقاد المقدمات والتحفّظ في النتائج وطلب الحق وتجنب التعصب للآراء" ⁽¹⁾، فلماذا يعلن الجابري أن الفلسفي العربي الأيديولوجي "اقتزن به" معرفي يوناني "وأنه لم يقتزن به" المعرفي العربي "؟" نطرح هذا التساؤل، مع علمنا بما يراه الكاتب من أن "المعرفي العربي" هذا "لم يجد (قابلية) له في التجربة الحضارية العربية"؟ ⁽²⁾ هل علينا أن نفهم من ذلك ما يؤدي إلى مغالطة أخرى أشد شناعة وسذاجة وكذلك خبثاً، في آن، وهي القول بأن "الفلسفي العربي الأيديولوجي"، الذي تأبى على الاقتزان به "المعرفي العربي" الممثل بتلك "الروح العلمية"، انصاع لعملية اقتزان أخرى مع "معرفي" آخر ذي مصدر خارجي يوناني؟! هاهنا، يتصدع التطابق النسبي بين الفكر وحامله الاجتماعي، لينفلت الأول من عقاله، متحولاً إلى أحجية لاحل لها إلا في إطار "منهج" يقوم على انتهاك الشرائط الأولى للبحث التراثي، وغيره.

وبغض النظر عن ذلك "الانتهاك المنهجي" على يد الجابري، فإن الثنائية الميتافيزيقية الجابرية بين اللاعقلي اللاعلمي - العربي والعقلي العلمي - الغربي (وماتولده من ثنائيات أتينا على ذكرها وأخرى لم نأت على ذكرها) يمكن لجُمها بإحالة الموقف إلى سياقه الاجتماعي والتاريخي، وخصوصاً من موقع التساؤلين التاليين:

كيف للجابري أن يعلن أن "أراء أرسطو... يؤسسها نظام معرفي مناقض تماماً للنظام المعرفي العرفاني، نظام يتجه من المحسوس إلى المعقول ومن الشخص إلى المجرد ويعتمد التجربة الطبيعية والخبرة المجتمعية وليس التجربة الصوفية السيكلوجية"؟ ⁽³⁾

(1) محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 350.

(2) المرجع السابق مع معطياته المذكورة.

(3) المرجع السابق مع معطياته المذكورة - ص 237.

كيف لـ "الباحث المدقق" الجاهري أن يعلن أننا إذا اقتصرنا على النظر للفلسفة العربية الإسلامية "من زاوية محتواها المعرفي (العلمي والميتافيزيقي) الذي تحمله... وجدناها عبارة عن آراء وأقاويل مكرورة لا تختلف إلا في طريقة العرض ودرجة الإيجاز أو التركيز، والنتيجة هي الحكم عليها بالعقم، صرحنا بذلك أم لم نصرح" (١)

إن جواباً دقيقاً - ومحرراً من المسبقات الأيديولوجية الإنبهارية واللاتاريخية ومن الاعتباط في استقصاء المسألة - عن السؤال الأول، سيضع يدنا على نمط من أنماط الكوسمولوجيا (الأسطورية) في المنظومة الفكرية الأرسطية. وقد كان بيير غريمال واضحاً ودقيقاً، حين أعلن مايلي: "والأسطورة إجمالاً، إذ هي نخب الفكر، آلت إلى حياة لها خاصة، في وسط المسافة بين العقل والإيمان. فمنها تنبع جميع تأملات اليونان، ومن بعدهم تأملات أحفادهم" (٢).

كما أن جواباً دقيقاً - ومحرراً من تلك المسبقات وذلك الإعتباط - عن السؤال الثاني، سيجعلنا نواجه صيغاً متقدمة أو آخذة في التقدم من العقلانية لدى رهط آخذ في الإتساع من العلماء والفلاسفة العرب المسلمين. كيف للباحث المدقق، حقاً، أن يمر دون التفات عميقة على النظام بن ابراهيم السيار وجابر بن حيان وابن الهيثم وابن سينا والرازي والبطروجي! (٣).

هكذا، إذاً، تفصح ثنائيات الجاهري الميتافيزيقية عن هشاشة انطولوجية ومعرفية، كما عن مراوغة وخبث في الموقف الأيديولوجي من مظانها الاجتماعية

(1) محمد عابد الجاهري: نحن والوثائق - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 34.

(2) بيير غريمال: الميثولوجيا اليونانية - ترجمة هنري زغيب، منشورات عويدات، بيروت 1982، ص 9.

(3) أنظر: عيد السلام بن عبد العالي - تكوين العقل العربي: خلدونية جديدة، بحث مستقل، ص 215-216. في هذا السياق، يتساءل جورج طرابيشي، قائلاً: "كيف لنا أن نجعل من أكبر ثلاثة علماء في الثقافة العربية الإسلامية، الكيميائي جابر بن حيان والطبيب ابن سينا والرازي، أكبر ثلاثة ممثلين في هذه الثقافة عنها لـ (العقل المستقل)". (مقالة ضمن مجلة: الوحدة - عدد 1 تشرين الأول 1984، ص 77).

التاريخية، لتظهر حلبة الفكر العربي تاريخاً وراهنأ غاصةً بالتناقضات والصراعات بين أنساق متعددة من الوعي الاجتماعي، الذي ظلّ - في حينه - وعياً منبثقاً عن غنى الصراع الاجتماعي والطبقي والأيدولوجي السياسي، وكذلك المعرفي.

ثالثاً - هاهنا، نكون قد انتهينا إلى الوجه الأخير من الأوجه الحاسمة - في رأينا - على صعيد "الصراع" على التراث في الفكر العربي المعاصر"، وبصيفته الجابرية تحديداً؛ نعني الصراع على "مقولة الصراع" في التراث العربي الإسلامي، كما تطرحه الصيغة المذكورة. ولن نخوض، الآن، في هذا الوجه من المسألة لسبب يتصل بطبيعة البحث الذي بيدنا.

ولكننا نكتفي بإيراد فكرة عن الجابري يمكن أن تضعنا في جبهة الموقف. يقول الكاتب، في سياق حديثه عن الفهم الرشدي للعلاقة بين السببية والإرادة الإلهية وعن المفهوم الخلدوني حول طبائع العمران: من هنا، سيفتح "الحوار الذي بقي غائباً ومغيباً في الثقافة العربية الإسلامية منذ بداية تشكلها كثقافة عالمية مع (عصر التدوين)"⁽¹⁾.

والسؤال الآن، كيف "غاب" هذا الحوار، والجابري يتصدى - على الطالع والنازل - للحوارات التي برزت بين التيارات الدينية والسياسية والفكرية، وتحولت، في أحوال كثيرة، إلى صراعات ملتعبة؟ كيف يتجاوز الجابري الصراع الذي أداره الغزالي بمحنة ووعي مع الفلاسفة وغيرهم، وكذلك الصراع الذي عمّقه، بقدر ملفت، ابن رشد في "تهافت التهافت"؟ ثم، هل من نافل الأمور مادنخل تاريخ الفكر العربي الحديث تحت عنوان "المناظرة بين محمد عبده وفرح أنطون"؟ وأخيراً كيف للكاتب نفسه أن يتجاهل المناظرة الصراعية اللغوية والمنطقية الهامة، التي

(1) محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 571.

دارت بين أبي بشر متى بن يونس وبين أبي سعيد السيرافي في بغداد سنة 326 للهجرة والتي أتى عليها هو نفسه في كتابه "تكوين العقل العربي"؟.

يهمنا من ذلك الإشارة إلى أن "مقولة" أو على الأقل "تصور" الصراع في التراث العربي الإسلامي لم يكن غائباً. وهو يغيب الآن لإظهار التراث المذكور وكأنه بنية هزيلة خاملة لم تحقق من الغنى والتنوع والحيوية والصراع ما يجعله تراثاً دافقاً وغنياً لفئات وطبقات وبمجموعات ذات حضور واقعي مشخص، أي بنية مُستَلَّة منها عظامها ولحمها وجلدها.

ويبقى القول ضرورياً بأن "الصراع"، الذي يدور الحديث عليه هاهنا، ليس من النمط الذي حدده الجابري في الفكر العربي كـ "حرب عمياء" بين أطراف أيديولوجية بعيدة عن البعد المعرفي أولاً، ومتمترسة بانغلاق في مواقعها. إن مانعنيه هنا يتمثل بصراع من نمط مشمور وفاعل تاريخياً، حيث قاد إلى نمو المعرفة والتقدم على صعد متعددة في المجتمع العربي تاريخاً وراهناً. وبعد أن نكون قد خلصنا إلى ذلك، ينبغي الإقرار بأن ذينك التقدم والمعرفة في المجتمع المذكور لا يجوز، في سبيل تقويمهما تاريخياً وعلمياً، وضعهما في ميزان مقارنة زائفة مع نظيريهما في المجتمع الغربي تاريخاً وراهناً. إن التأكيد على الخصوصية التاريخية والتراثية الاجتماعية للفكر العربي هو ما يجعلنا نبعد عن مثل تلك المقارنة الزائفة؛ دون أن يقودنا ذلك - بطبيعة الحال - إلى النظر للخصوصية المذكورة على أنها مطلقة.



الفصل الثامن

الوعي الشقي وإيديولوجيا الثنائيات الميكانيكية

1

"الشرق شرق والغرب غرب، ولا يلتقيان"

"على الرغم من التطور الهائل الذي عرفه العقل الغربي منذ هيراقليطس إلى اليوم فإن هناك ثابتين اثنين ينتظمان خط سير ذلك التطور، ويحددان بالتالي بنية العقل في الثقافة الإغريقية الأوربية. هذان الثابتان هما:

أ- اعتبار العلاقة بين العقل والطبيعة علاقة مباشرة من جهة،

ب- والإيمان بمقدرة العقل على تفسيرها والكشف عن أسرارها من جهة ثانية".⁽¹⁾

"كيف يتميز (العقل العربي)؟..

قد يبدو أننا الآن في وضع يمكننا من الدخول مباشرة في المقارنة، ولكن هذا ليس سوى وهم، فنحن وإن كنا الآن على بيئة من تطور مفهوم العقل في الثقافة الإغريقية - الأوربية - فإننا لم نستخلص بعد من تاريخ هذا العقل ما يمكن اعتباره بمثابة كيانه الداخلي الثابت".⁽²⁾

"الثقافة هي ما يبقى عندما يتم نسيان كل شيء... إن ما يبقى هو (الثابت) وما ينسى هو (المتغير)... إن ما يبقى هو ثوابت الثقافة العربية، هو العقل العربي ذاته... ماذا تغير في الثقافة العربية (أي في العقل العربي: تزيين) منذ الجاهلية إلى اليوم؟... (إن) مسرح الثقافة العربية... لم يسدل الستار فيه بعد، ولو مرة

(1) تكوين العقل العربي - ص 27.

(2) تكوين العقل العربي ص 26-27.

واحدة".⁽¹⁾ أما السبب في ذلك فهو "أن الحركة في الثقافة العربية كانت وماتزال حركة اعتماد لاحتكاك ثقافي، وبالتالي فزمنها مدة يعدها (السكون) للاحركة"⁽²⁾. ومن ثم، فـ "الثقافة العربية بوصفها الإطار المرجعي للعقل العربي، نعتبرها ذات زمن واحد منذ أن تشكلت إلى اليوم، زمن راكد يعيشه الإنسان العربي اليوم مثلما عاشه أجداده".⁽³⁾

ومن هنا، "إذا كان مفهوم العقل في الثقافة اليونانية والثقافة الأوروبية الحديثة والمعاصرة يرتبط بـ (إدراك الأسباب) أي المعرفة...، فإن معنى (العقل) في اللغة العربية، وبالتالي في الفكر العربي يرتبط أساساً بالسلوك والأخلاق... ولكن فرق كبير بين الاتجاه من المعرفة إلى الأخلاق والاتجاه من الأخلاق إلى المعرفة. في الحالة الأولى، وهي حالة الفكر اليوناني - الأوروبي تتأسس الأخلاق على المعرفة، أما في الحالة الثانية حالة الفكر العربي، فتأسس المعرفة على الأخلاق... إن (العقل العربي) تحكمه النظرة المعيارية إلى الأشياء... وهذا في مقابل النظرة الموضوعية... أما النظرة الموضوعية فهي نظرة تحليلية تركيبية... لقد انطلقنا في تلمس خصوصية (العقل العربي) من... لغة عرب الجاهلية... نحن إذن لم نخرج عن (العصر الجاهلي)"⁽⁴⁾.

خطاب الجاهلي في نصوصه الأخيرة هو خطاب الهيمنة المركزية الأوروبية في صيغته الخفية والمعلنة. إنه خطاب يعكس، بامتياز، تغلغل ثنائية الشرق - الغرب "داخل الوجدان الأوروبي"، كما يكتب صاحب العلاقة نفسه⁽⁵⁾، وكذلك داخل الوجدان العربي المستعرب، أي الذي تكوّن ضمن دائرة التهمين الفكري الغربي في الفكر العربي المعاصر.

(1) تكوين العقل العربي - ص 38-39.

(2) تكوين العقل العربي - ص 42.

(3) تكوين العقل العربي - ص 70.

(4) تكوين العقل العربي - ص 29-30، 31-32، 33-34.

(5) أنظر: الجاهلي - بدلاً من صدام الحضارات... توازن المصالح، جريدة الاتحاد، أبو ظبي، الأحد في 11 يونيو 1995، ص 18.

إن اضطراب الموقف الجابري وسوداويته واستباعيته المركزية الأوربية يفصح عن نفسه هكذا جهاراً ودون "ورقة التوت": إن ثابتي بنية العقل في الثقافة الإغريقية الأوربية" هما ثابتان متغيران. فإذا كانت العلاقة بين العقل الإغريقي الأوربي والطبيعة الإغريقية الأوربية مباشرة وكان الإيمان بقدرة ذاك على تفسير هذه قائماً، فإن ذلك يفضي إلى نتيجة حاسمة، هي أن العقل المذكور خاضع للتغير والحوية والتحول والانفتاح، أي لتلك العناصر الكامنة في الطبيعة إياها (هكذا هيراقليطس الإغريقي والذي يستشهد به الجابري: لا يستحم المرء في النهر في الماء، في البحر مرتين). وإذا، ليس من ثابت مطلق في الثقافة الإغريقية الأوربية، إنما هنالك الثابت متغيراً والمطلق نسبياً.

أما العقل العربي، العقل اللاعقل، فهو نقيض ذلك العقل العقل. إنه الثابت الأبدي، بعد أن تكون مرة واحدة وحيدة في جاهلية الصحراء وصحراء الجاهلية، أي في تلك البقعة القائمة على ذرات رملية تكون كل واحدة منها جزيرة مغلقة حيال الأخريات. إن الثابت، هنا، ثابت بإطلاق سابقاً وراهنأ.

وإذا كان الأمر كذلك، فإن العقل العربي يغدو عقلاً باصطلاح وليس بفعل حق. ذلك لأن "الفعل الحق" هو المستنير المتبصر الواعي، أي الفعل الذي تضبطه "معرفة" بالطبيعة وبالمجتمع، وتقوده باتجاه تراكم تاريخي مبدع. أما السبب "البنوي" الكامن وراء ذلك، فيقوم على أن "العقل العربي" ذو نسيج مسلكي أخلاقي = أيديولوجي يدور حول نفسه ويستمد مشروعيته منه ذاته، دونما علاقة مع ما يمنح الفكر البشري موضوعيته ومصادقته المعرفية. يُقرّر هذا على الضد من العقل الإغريقي الأوربي. فهذا الأخير هو كذلك، لأنه يبنى على المعرفة بما يجعله موضوعياً: الطبيعة الحية الدافقة. ولذلك، هو عقل حقاً وبالفعل.

هاهنا، تنشأ ثنائية ميتافيزيقية مستمدة من تلك المأني عليها وهي بين "الغرب والشرق": إن العقل "الغربي" عموماً يحلل ويركب ويكشف ويخترع ويبدع، في حين أن "العقل العربي" يتأمل "ويصنّف" ويختلق المواقف من قيم غير ذات علاقة

بـ"الواقع الموضوعي والطبيعة الموضوعية"، مما يعني أنه تجربة أيديولوجية ذاتية تلف على نفسها وتدور، لتضطدم بتحارب أيديولوجية ذاتية أخرى، مؤدية — في بداية المطاف وفي نهايته — إلى صراعات عمياء تلتهم الأخضر واليابس. هكذا، يضعنا الكاتب التحرير الجاهري أمام الإرث العثماني الظلامي: العرب جَرَب.

ويغدو المقال مدوياً و"مسوّغاً"، حين نستعيد تقرير الكاتب المذكور بأن "العقل العربي يلتمس خصوصيته من لغة عرب الجاهلية". والسؤال الآن هو التالي: هل مارس الجاهري تنظيره ذاك من موقع "لغة عرب الجاهلية"، فحوّل هذه الجاهلية وما قبلها وما بعدها من مسارات تاريخية إلى أحجيات أيديولوجية ذاتية "جاهلية"؟ إذاً، "نحن... لم نخرج عن العصر الجاهلي" وهذا، بدوره، يحيلنا إلى أن "العقل العربي" لا يمتلك الوعي بشقائه: إنه وعي شقي مرتين، مرة حيث يعيش شقاه فعلاً وحقاً، ومرة حيث لا يعي شقاه هذا ولا يدري منه شيئاً!

أما أن يعلن الكاتب الجاهري أن معنى (العقل) في اللغة العربية وفي الفكر العربي مرتبط أساساً بالسلوك والأخلاق، فإن هذا الإعلان هو نفسه حكم قيمة قائم على أيديولوجيا ذات نزوع مركزي أوربي. ذلك لأن الغموض الذي يطبع مفاهيم العقول واللامعقول في كتاب الأستاذ الجاهري (تكوين العقل العربي)... يمنعنا من ألا نحمل هذه المفاهيم دلالة قيمة.⁽¹⁾

إن حرص النهج الجاهري الحثيث على الثنائيات الميتافيزيقية — اللاتاريخية يضعنا أمام ثنائية تفوح منها الأيديولوجيا المركزية الأوربية، وهي ما بين الأخلاق والمعرفة، أو ما بين القلب والعقل. بيد أن هذا "الحكم" الجاهري هو ذاته نمط من "الأيديولوجيا الأخلاقية" التسويغية، التي تمتح أسسها المنهجية من البنيانية. وفي سبيل إيضاح ذلك، يحسن بنا أن نعود إلى ادوارد سعيد في كتابه "الإستشراق" وإلى مهدي عامل في بحثه "ماركس في إستشراق ادوارد سعيد".

(1) عبد السلام بنعيد العالي: العقل المخاصر - حول كتاب تكوين العقل العربي - مجلة الوحدة ، كانون الثاني /يناير 1985، ص148.

يكتب سعيد مايلي: "بين حين وحين، يعثر المرء على استثناءات، وعلى حالات إن لم تكن استثناءات فهي تعقيدات وتشابكات شيقة، لهذه الشراكة اللامتساوية بين الشرق والغرب. فقد ميز ماركس هوية نظام اقتصادي آسيوي في تحليله عام 1853 للحكم البريطاني في الهند، ثم وضع إلى جانب ذلك مباشرة الاستلاب الإنساني الذي أدخله إلى هذا النظام التدخل الاستعماري الانكليزي والجشع، والقسوة الوحشية الصريحة... وبحسبنا أسلوب ماركس وجهاً لوجه أمام صعوبة التوفيق بين استنكارنا الطبيعي، كمخلوقات مماثلة، لعذابات الشرقيين والأمم التي يقاسونها فيما يحول مجتمعهم بعنف ضار، وبين الضرورة التاريخية لهذه التحولات"⁽¹⁾. ويكتب مهدي عامل حول ذلك مايلي: "ثمة شراكة لامتساوية بين الشرق والغرب هي التي يقيمها الفكر الاستشراقي بينهما، لايفلت منها باحث في الغرب، حتى لو لم يكن مستشرقاً. معنى هذا أن كل فكر غربي هو، في علاقته بالشرق، فكر استشراقي"⁽²⁾. إذا راجعنا النص السعيد، وجدنا أن ماركس يفلت من قاعدة الفكر الاستشراقي ويخرج عليها باستنكاره عذابات الشرقيين، بينما يعود إليها صاغراً في كلامه على الضرورة التاريخية لتحولات المجتمعات الشرقية... أي بكلمة، من جهة القلب يخرج ماركس، بحسب هذا المؤلف، على بنية الفكر الاستشراقي. لكنه يعود، من جهة العقل، فيندرج فيها... كأن القلب للشرق، والعقل للغرب... (ومن ثم فـ) المقاربة الوحيدة التي بإمكانها أن تنجو من خطر الوقوع في منطق الفكر الغربي هي، بالمقابل، مقاربة روحية للشرق تأتي الشرق من جهة القلب وحده، دون العقل"⁽³⁾.

إن الفكرة المركزية في ذلك تتمثل في أن هنالك بنية غربية واحدة من حيث العقل والعقلانية لايمكن اختراقها؛ فهي - من حيث ذلك - مغلقة عمقاً

(1) الإستشراق - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 170.

(2) ص 9 من المرجع السابق نفسه.

(3) ص 20-21 من كتاب مهدي كامل: ماركس في استشراق ادوارد سعيد - المعطيات المقدمة سابقاً.

(اجتماعياً) وأفثقاً (تاريخياً) وبنيةً (على صعيد علاقتها بالبنيات الأخرى). أما اختراقها فهو محتمل من جهة ما يجمعها مع بنية الشرق، التي هي لاعقلية ولاعقلانية، ولكنها وجدانية قلبية روحية. ومن هنا، فهي لا تمتلك الوعي بلاعقليتها ولاعقلانيتها. إنها، إذاً، ثنائية الشرق الروحي (الأيديولوجي) والغرب العقلاني (المعري)، ثنائية مؤسسة بنياناً منهجياً وعلى نحو قطعي.

الجابري يلتقي هاهنا مع ادوارد سعيد والفكر الاستشراقي. أما "خصوصية" الموقف الجابري - على هذا الصعيد - فتتضح عن نفسها في القول بوجود "عقل عربي"، إنما من النمط الذي يُشتق من السلوك وليس من المعرفة. أما هذه الأخيرة فيتجسد "العقل الغربي" بها بدءاً وانتهاءً. والفرق بين هذا وذاك كبير. نعم، إنه - بلغة الجابري البنياني الاستشراقي - "فرق كبير بين الاتجاه من المعرفة إلى الأخلاق والاتجاه من الأخلاق إلى المعرفة". لأن من شأن ذلك أن تحكم (العقل العربي) "النظرة المعيارية إلى الأشياء، وهذا مقابل النظرة الموضوعية". أما "الفكر - العقل الغربي" فتحكمه هذه النظرة الموضوعية "التحليلية التركيبية".



2

باتجاه تقويض وحدة الفلسفة العربية: الاغتراب بغربة المغرب العربي

هنالك "حقيقة أساسية، حقيقة استقلال المدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس استقلالاً تاماً عن زميلتها في المشرق".⁽¹⁾ "النولّ وجهنا شطر المغرب العربي، إذن، حيث ستجد الفلسفة العربية الإسلامية قد (قطعت) مع إشكالية المشاركة لتتبني إشكالية المغاربة (في المغرب الأقصى والأندلس خاصة)".⁽²⁾ "وباستثناء التجربة الأندلسية التي كانت مؤهلة حقاً... لطرق آفاق جديدة بسبب ماحققته من (قطيعة) مع علم الكلام وإشكالياته ومع الفلسفة السينوية وميولاتها الإشرافية، وأيضاً مع المذاهب الفقهية وقياساتها... فإن الزمن الثقافي العربي، إذا ما نظر إليه ككل أي من خلال مظهر (العام) فيه، قد ظل هو هو منذ عصر التدوين، يجتز نفسه ويتموج في ذات (اللحظة) حتى انتهى بها الأمر إلى الركود.. في كافة الميادين".⁽³⁾

"لقد كرس ابن سينا بفلسفته المشرقية اتجاهًا روحانيًا غنوصياً كان له أبعاد الأثر في ردة الفكر العربي الإسلامي... إلى لاعتقالية ظلامية قاتلة".⁽⁴⁾ أما "الروح الرشدية (ف) يقبلها عصرنا، لأنها تلتقي مع روحه في أكثر من جانب، في العقلانية والواقعية والنظرة الأكسيومية والتعامل النقدي. تبني الروح الرشدية يعني القطيعة مع الروح السينوية (المشرقية) الغنوصية الظلامية"⁽⁵⁾. (لم نضع نحن لفظة المشرقية بين القوسين الواردة بينهما أصلاً في النص الجابري بغية لفت النظر إليها: تيزيني).

"لقد فشلت الفلسفة في تحقيق حلمها في المشرق، وعليها أن تبدأ من (الصفير) في المغرب".⁽⁶⁾

(1) نحن والراث - ص 293.

(2) نحن والراث - ص 47.

(3) تكوين العقل العربي - ص 334.

(4) نحن والراث - ص 46.

(5) نحن والراث - ص 65.

(6) نحن والراث - ص 48.

حين يكتب الجابري مثل تلك النصوص، يكون قد دلل على أنه قارئ غير مدقق لتاريخ الفلسفة في المغرب العربي، ممثلة خصوصاً بآبن باجه وآبن طفيل وآبن رشد. فهؤلاء الثلاثة جميعاً اشتركوا في "مصير" واحد؛ ذلكم هو استخدام التقية الفكرية والثقافية، حتى الحد الأقصى، في بث أفكارهم ليس في أوساط "العامة" فحسب، بل كذلك في أوساط "الخاصة" المرتبط معظمها بالسلطة السياسية وبالجهروت الشعبي والسلطوي للفقهاء، ربما على حد سواء. لقد مات آبن باجه مسموماً، كما يعتقد بعض الدارسين، بعد أن عاش "متوحداً". أما آبن طفيل، الذي رغم أنه كان طبيب السلطان ومستشاره، فقد ظل حتى النهاية حريصاً على ألا يخنقه ظل الفقهاء، فكتب قصته الفلسفية الكبيرة "حي بن يقظان"، منبهاً ذوي العقول من القراء إلى ضرورة التوغل في "البنية العميقة" للقصة وعدم الاستكانة إلى "بنيتها السطحية"، بحيث يصلون إلى فك "اللبس" في "النص المركب"، أي في النص الفلسفي "السياسي" المفعم بالمضمرات والخفيات. ويبقى آبن رشد الذي عانى من إذلال السلطتين القمعيّتين، السياسة والفقهيّة، ما لم ينسهِ طوال حياته؛ مما ولد لديه حوافز فلسفية ودينية ايدولوجية حاسمة لإنتاج مايرد الصاغ صاعين لكليهما: فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من اتصال. لقد جاء هذا الفصل "فصلاً" طريفاً وعميقاً في الحسم لصالح "حكمة" محاصرة تمن لا يستهان بجهروتهم، ولكن بصيغة تقيدها عبر مساواتها بـ "شريعة" هي - بالأصل - مهيمنة وسائدة وفاعلة، أو عبر تجاوزها عقلياً إن لم ترق إلى مستوى "العقل".

هاهنا، يجدر بنا أن نقرأ ماكتبه الباحث الجزائري (المغربي) محمد أركون على صعيد ماسماه الجابري "التجربة الأندلسية المغربية الاستثنائية". يقول أركون: "لقد تبنى المغرب منذ الفتوحات الأولى تعبيراً بعينه من تعابير الإسلام، ألا وهو التعبير المالكي. وبديهي أن المذهب المالكي ليس سوى واحد من تعابير الإسلام والتراث الإسلامي. وإذا ما أخذنا بعين الاعتبار تنوع المدارس والمذاهب التي ازدهرت في

المشرق العربي خلال القرون الخمسة الأولى من الهجرة والنقاش العقلي والكلامي والفلسفي والتفسيري والفقهية الذي دار بين مختلف المدارس والمذاهب، وإذا ما قارنا بينها وبين التعبير المالكي، فلن يكون أمامنا مفر من الاستنتاج بأن المغرب قد نأى بنفسه منذ البدايات الأولى عما سأسميه بالمأثور الإسلامي الشامل... (أي) الانفتاح على جميع الأصوات التي عبرت عن نفسها في الفضاء السياسي والديني والثقافي الذي حكمته الظاهرة الإسلامية...

إن هذه الواقعة لذات أهمية جلى. لماذا؟ لأن الفقهاء المالكيين، الذين كانوا يسرون في ركاب دولة الخلافة الإسلامية وفي ركاب السلطات السلالية التي توالى على المغرب وتونس نصبوا أنفسهم حراساً لما سموه بالسنة، ولما لا يعدو أن يكون في الواقع لسان حال امتيازاتهم وقربهم من السلطة ولهذا السبب كانت المحاولات القليلة التي أمكن أن تصدر عن الفلسفة في المغرب الإسلامي قصيرة العمر للغاية وحذرة أيضاً للغاية. فقد كان الفقهاء ينفون لها بالمرصاد دفاعاً عن سلطانهم تحت غطاء سنة إسلامية. ونحن نعلم كم كان حذر ابن طفيل وابن رشد شديداً في التعاطي مع الفلسفة...

والنقطة الثانية التي تستوجب التوقف عندها هي ما جرى في المغرب ابتداء من القرن الحادي عشر للميلاد، أي مع بداية تلك الظاهرة التي تعرف باسم حرب استرداد الأندلس من قبل الإسبان Reconquista. فحرب الاسترداد هذه أفرزت في الجانب الإسلامي مأساسية بالأيديولوجيا الجهادية. والحال أن الجهاد يستوجب تعبئة طاقات الجماعة ويعلق بمجهود النظر والتفكير. وهذه الظاهرة... عرفها المغرب في زمن مبكر. وليس هذا فحسب، بل إن ظاهرة الضغط الخارجي، ورد الفعل عليها كما يتمثل في أيديولوجيا الجهاد، قد عادت تنيخ بثقلها على المغرب ابتداء من القرن التاسع عشر الميلادي⁽¹⁾.

(1) من مداخلة ألقاها بالفرنسية محمد أركون في إطار ندوة - الدولة والمجتمع المدني في المغرب العربي - نظمها مركز الدراسات العربية المتوسطة في العاشر من نيسان 1987 - ضمن مقالة لجورج طرابيشي: التراث والنزعة القطرية - المعطيات المقدمة سابقاً، ص55.

لقد وضع أركون يده على معقد الإشكالية السوسيوثقافية والعقيدية الدينية في المغرب المالكي، حين أعلن أن المالكية نأت بنفسها منذ البدايات من المأثور الإسلامي الشامل، أي عن الانفتاح على جميع الأصوات التي عبرت عن نفسها في الفضاء السياسي والديني والثقافي الذي أحدثته الظاهرة الإسلامية في المشرق العربي وتأثرت بدورها فيه؛ إضافة إلى جرح القمع السياسي ضد الفلسفة في المغرب، وكذلك بروز الأيديولوجيا الجهادية هنا، التي علقت "بجهود النظر والتفكير". ولعل أركون انطلق - في بعض أطروحاته المقدمة هنا - من ابن خلدون، الذي لاحق بكثير من العمق ما حدث مشرقاً ومغرباً وما حدث على صعيد علم "الخلافات". فقد لاحظ أن "تأليف الحنفية والشافعية فيه (أي في العلم المذكور: تيزيني) أكثر من تأليف المالكية لأن القياس عند الحنفية أصل للكثير من فروع مذهبهم...

فهم لذلك أهل النظر والبحث. وأما المالكية فالأثر أكثر معتمدهم وليسوا بأهل نظر وأيضاً فأكثرهم أهل الغرب وهم بادية غفل من الصنائع إلا في الأقل"⁽¹⁾.

وكان ابن خلدون قد كتب معلناً ما يؤكد ذلك: "وأما مالك رحمه الله تعالى فاختص بمذهبه أهل المغرب والأندلس وإن كان يوجد في غيرهم إلا أنهم لم يقلدوا غيره إلا في القليل... فالبدواة كانت غالبية على أهل المغرب والأندلس ولم يكونوا يعانون الحضارة التي لأهل العراق..."⁽²⁾.

إن "المشروع الثقافي الاستثنائي المغربي الأندلسي"، الذي لفقه الجابري عبر الخط من قيمة التاريخ الفلسفي المشرقي من طرف، وتضخيم قيمة التاريخ الفلسفي المغربي من طرف آخر، يفقد مصداقيته باعتبارين اثنين، واحد قومي وآخر معرفي. فالجابري ينزع نزوعاً تجزئياً تمزيقياً بنيانياً، حين يلحق المشرق

(1) مقدمة ابن خلدون - مطبعة مصطفى محمد بمصر، ص 457.

(2) المرجع السابق مع معطياته المقدمة - ص 449.

العربي بـ "حضارة صحراوية" تلخص - فكرياً - بخطاب بياني تقليدي وخطاب عرفاني ظلامي وخطاب برهاني شكلي، وحين يرى المغرب العربي - في لحظة حاسمة من لحظات تاريخه الفكري - متمثلاً في "قطيعة أبستمولوجية تامة" ذات طابع صيفوي مع ذلك المشرق، أي في كونه ممثلاً لـ "التيار التجديدي الذي بقي يتيماً في عصره" برمته. وبلغة "المغربي" الجابري، أي - هنا - "الغربي" الجابري، كان ذلك التيار "بمناخه لبيب الشمعة الذي يتوهج لحظة انطفائها. (إذ) أن رياح التاريخ، تاريخ العلم وتاريخ التقدم، كانت قد تحولت إلى أوروبا، بعد أن كانت قائمة في المغرب العربي "الغربي"، في "روحه الحضارية".

إن ابن رشد، الذي قاد الفلسفة إلى مصاف متقدمة، لم يفعل ذلك على أنقاض أسلافه من الفلاسفة والعلماء المشرقيين، بل من موقع التحاوز الجدلي التاريخي لهم. أما رؤية الجابري، التي تعرفنا إليها سابقاً حول مسار التاريخ والقائلة بأن كل لاحق يجب كل سابق ويلغيه، فإنها تحول هذا المسار التاريخي إلى خطاطة عجفاء، تنتزع منه "روحه التاريخية" لتحيله إلى جثة طولانية. هذا أولاً. من طرف آخر، فالرؤية المذكورة تختزل التاريخ الثقافي العربي ببعض ممثليه من الفلاسفة، دون ممثليه المتمين إلى الثقافة العالمية المكتوبة وإلى الثقافة العفوية الشفهية. وثالثاً، تقوم تلك الرؤية على انتزاع الحدث الثقافي العربي من سياقه التاريخيين الجدليين، الاجتماعي والتاريخي. نضيف إلى ذلك نقطة رابعة تتمثل في أن الجابري يستخدم مصطلح "العقلانية" بكثير من التصرف الذاتي وبقليل من الانضباط الإصطلاحي.

فالعقلانية، التي ينتزعها من سياقها التاريخي الأوربي، ليست هي ما يرغب أن يجده في ابن رشد؛ وإنما هنالك المصطلح الآخر الذي لعله يعبر حقاً عن التوجه الفكري الرشدي، وهو "العقلية". ذلك لأن الفرق شاسع بين كلا المصطلحين المذكورين.

فالأول منهما وإن انطوى على ثانيهما (أي العقلية)، إلا أنه أكثر شمولاً بالإعتبارين البنيوي والدلالي. فهو (أي مصطلح العقلانية) يجسد تياراً سوسيوثقافياً وسياسياً ونظرياً رفعت أركانه البورجوازية الأوربية في عصره

"النهضة" و"الأنوار"، وجعلت منه ترسانة عظمى وجهتها إلى خصمها التاريخي، الإقطاع عموماً وبنيته السوسيو ثقافية والسياسية والنظرية على نحو خاص.

أما "العقلية"، التي تجسّد النشاط الفكري الذي أنجزه ابن رشد عموماً، فهي اشتقاق من "العقل"، ومن ثمّ تعبير عن النشاط الفكري الملتزم به. ومن هنا، فإن ابن رشد أسس تياراً عقلياً في الفكر العربي. أما التأسيس لـ "العقلانية" فيستلزم بنية اجتماعية وثقافية وسياسية تحملها وتحتمي بها وتنميها. فهل وجدت مثل هذه البنية في "المغرب العربي" المعني؟ إن كلمات أركون وابن خلدون السابقة ذات دلالة كبيرة على هذا الصعيد!

وإذا، إذا كان الأمر كذلك، فإن ما يقدمه الجابري في هذا الحقل يتمثل في رؤية منهجية اختزالية ومثالية بكثير من التبسيط والتعمّل.

على ذلك النحو، يجري التشهير "اللاعقلاني" - إقرأ: العقلي - بإخوان الصفا بمثابتهم المدافعين عن "العقل المستقل".⁽¹⁾ وهنا، يبدو أن الجابري لم يأخذ من إخوان الصفا إلا ما يستجيب لرؤيته تلك المغرضة الخاطئة، وبالطريقة الملتوية التي لا تقرأ النص من حيث هو.⁽²⁾ فهؤلاء يحذرون من دعاة الفكر الخرافي المعجزي الذين يعلنون أن النار لا تحرق بفعل ذاتي فيها الخ... وكذا الأمر فيما يتصل بمن يتهمه الجابري بـ "الغنوصية الهرمسية الظلامية"، وهو ابن سينا. فالكاتب بنهج الانتقائي الذاتي والقاصر معرفياً وتاريخياً، يقرأ ابن سينا وفق رغباته المضمرة والقائمة على التمييز بين المشرق (الشرقي) والمغرب (الغربي)، ضارباً - بذلك - عرض الحائط بتاريخية الإرث الفكري الذي يجده الفيلسوف المذكور أمامه، وكذلك بتاريخية إنتاجه الفلسفي هو نفسه، وبالمشكلات والاضطرابات التي أحاطت به واختزنته وجعلت منه نصاً يعبر - على نحو دلالي مركز - عن مرحلتين اثنتين في حياة منتجه. أما الأولى منهما فهي مرحلة الصعود بمشروع فلسفي وعلمي طبي وربما كذلك اجتماعي سياسي، في حين تمثلت المرحلة الثانية بخيبة الآمال وافتقاد الثقة وبتجاهات التشاؤم والقنوط.

(1) انظر: تكوين العقل العربي، ص 202 - 204.

(2) انظر، مثلاً، رسائل إخوان الصفا، بيروت، المجلد الرابع، ص 50-51.

ومع ضرورة التمييز بين هاتين المرحلتين في حياة ابن سينا، إلا أن ذلك لا يجوز أن يقود إلى الاعتقاد بوجود قطيعة معرفية تامة بينهما، على الصعيد النظري الفلسفي. إن قراءة الإنتاج الفلسفي السينيوي على نحو تاريخي ومتسق مع تاريخ الفلسفة العربية مشرقاً ومغرباً، لا تُفضي بنا إلى القول بفلسفة مشرقية وأخرى مغربية أولاً (بمعنى وجود منظومتين فلسفيتين اثنتين متميزتين تمايزاً أَيْستيمولوجياً قطعياً)، وإلى الاعتقاد بأن ذلك الإنتاج السينيوي قائم على العرفانية والصوفية والظلامية أساساً ثانياً. فإذا كانت الإشكالية الكبرى على صعيد الفلسفة العربية قد ظلت - مع وحدة المرجعية الإسلامية النظرية - واحدة في المشرق كما في المغرب مع الاختلاف المشكلي الخصوصي في التعبير عنها هنا وهناك، فإن ابن سينا لم يكن له إلا أن يكون مغايراً للآخرين، بقدر أو بآخر وبنحو أو بآخر، ضمن الفلسفة العربية عموماً وبين هذه من طرف وبين سابقتها من الفلسفات، وخصوصاً اليونانية الإغريقية منها، من طرف آخر.

إن الجابري ينطلق - في نظره لابن سينا كـ "عرفاني صوفي ظلامي" - من تمييزه بين وجهين في إنتاجه النظري، هما "وجه (الشفاء) و(النجاة) ووجه (الإشارات والتنبهات) والرسائل المشرقية".⁽¹⁾

ولكن التدقيق الفلسفي في هذه الأعمال السينيوية يُسقط القول بوجود مثل ذينك "الوجهين" المتميزين تمايزاً أَيْستيمولوجياً أساسياً وقطعياً. فكتاب ابن سينا "الإشارات والتنبهات" وكذلك كتابه "منطق المشرقين" يظلال يعبران عن المسائل الكبرى الواردة في كتابه "الشفاء" وتلخيصه "النجاة" بصيغ أنطولوجية ومعرفية واحدة في الأعم والأغلب، وإن بعض "التغيرات" التي لاتمس أساس الموقف. والجابري يرى في تلك "التغيرات" تحولاً عميقاً في الفكر الفلسفي السينيوي باتجاه تصوف عرفاني ظلامي، في حين أنها قد لاتتجاوز طريقة

(1) لحن والراث - ص 46.

التوصيل، حيث استخدم ابن سينا - في أعماله اللاحقة ومنها خصوصاً الإشارات ومنطق الشرقيين - الإشارة والرمز والإيماء، وأفصح عن نزوع ذاتي إضافة إلى إمعانه في التكثيف والاختزال⁽¹⁾. ولعل هذا ما جعل الجابري يعتقد أن ذلك جسد تحولاً إبيستيمولوجياً قطعياً في الفكر السينوي.

أما اعتقاد الجابري بأن ابن سينا - في ذلك "التحول" - انحراف عن العقلانية "اليونانية الإغريقية"، تحديداً، فأمر لاشأن له بالحقيقة الفلسفية والتاريخية السينوية، وإن كان يمسّ الجابري نفسه بوصفه - هنا - مركزياً أوربياً - يونانياً. ونرى أن اعتراضين اثنين ينتصبان في وجه الاعتقاد الجابري المذكور، وهما ذوا خصوصية منهجية إبيستيمولوجية حاسمة. الأول منهما يتمثل في التنبيه إلى أن "العقلانية اليونانية الإغريقية" ليست مرادفاً للعقلانية عموماً، أوصيغة تعبيرية عنها؛ ذلك لأنها ليست إلا نمطاً واحداً من أنماط تلك الأخيرة، التي برزت بخصوصيات متعددة في التاريخ الفلسفي والسوسيو ثقافي العالمي. أما الاعتراض الثاني فيظهر في الحصيصة التي تنتجها دراسات موضوعية متأنية ومعقدة لأعمال ابن سينا، وهي كونه حافظ على العقلانية في تشخيصها التاريخي، العربي الإسلامي، المشرقي.

بل هنالك من الباحثين من وصل إلى القول بنفي الطابع المثالي والعرفاني الصوفي عن الفلسفة السينوية، وبالتأكيد على اتجاهاتها الطبيعية (المادية) أو العقلية.⁽²⁾

(1) أنظر حول ذلك، مع المقارنة: حسين مروة في مقابلة معه ضمن - بنسالم حميش: معهم حيث هم - الدار البيضاء 1988، ص 62-63.

(2) أنظر مثلاً:

S. Pines - La "philosophie orientale" D' Avicenne et sa Polemique contre les Bagdadiens, in: Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, année 1952, Paris 1953; وكذلك : J. Karam - La vie spirituelle d'après Avicenne, in: La revue du Caire, Kairo Juni 1951; وكذلك جزئياً : E. Bloch - Avicenna und die aristotelische Linke; إضافة وبصورة خاصة إلى : A. -M. Goichon - La place de la Définition dans la logique d'Avicenne, in: La revue du Caire, Kairo, Kairo Juni 1951; H. Iley - Studie zur Geschichte des Materialismus im Mittelalter, Berlin 1957).

وقد نضبط العلاقة الفلسفية بين المشرق والمغرب العربيين في معالم متعددة، ربما كانت التالية من ضمنها أو في مقدمتها:

1. عملية الترجمة التاريخية عن الفكر اليوناني والفارسي والهندي وغيره، التي كانت واحدة من نقاط التأسيس الفكري - الأيديولوجي للفلسفة العربية مشرقاً ومغرباً؛

2. تبلور دور الإسلام في عملية التأسيس تلك مشرقاً ومغرباً بوصفه مرجعية اعتقادية أيديولوجية وكذلك من حيث هو أيديولوجيا لم يكن للفلسفة الناشئة هنا وهناك إلا أن تأخذها بعين الاعتبار العميق وأن تستظل بظلها (وهذا ما يجسد أحد أوجه التطور الفلسفي العربي الإسلامي مقابل نشوء الفلسفة اليونانية وتبلورها؛

3. أظهر التراكم التاريخي الفلسفي هنا وهناك نواظم مشتركة حاسمة، خصوصاً فيما يتصل بـ "نظرية الحقيقتين" لدى الفارابي وابن رشد وغيرهما؛

4. يتسم الخطاب الفلسفي هنا وهناك بكونه خطاباً سوسيوسياً عبر حالة "التقية" خصوصاً.

ولعل بنسالم حميش وضع يده على جانب أساسي من تصور الجابري للعقلانية، التي ينفياها عن ابن سينا ويلصقها بالفكر الفلسفي المغربي (العربي) والغربي. ففي حوار أجراه معه، أبرز مايلي: "في تكوين العقل العربي (أي كتاب الجابري الذي يحمل هذه العبارة عنواناً له)، تظهر العقلانية كمركز سلطة مطلقة بل وكفكرة مسبقة واختيار متميز... قد لانطعن في مشروعية هذا التوجه، ولكن كيف لك أن تدرك أنه أخطاراً تتمثل في جملة من العواقب العملية التطبيقية، من أبرزها: ... باسم البحث عن (الحق) والدعوة إلى العقل تحت مظلة مبدأ الثالث

المرفوع: أن نعتبر زيفاً وضلالة كل نتاج يصدر عن... قوى النفس والوجدان من خيال وحس ورغبة وحساسية... باسم النقد الأبيستيمولوجي: أن نُقدم على التضحية بالمنهج التاريخي الذي يعتبر كل واقع معقولاً⁽¹⁾.

وإذا كان الأمر على ذلك النحو، فإنه يغدو غنياً عن القول بأن "عقلانية" الجابري هي، أولاً، ذات طابع شمولي (توليتاري) ومجرد؛ وأنها، ثانياً، وبناءً على ذلك، ميتاواقعية لاتاريخية؛ إضافة إلى أنها، ثالثاً، انتقائية تلفيقية تقوم على التجزئ والتشطير والتبجيل والخطّ وفق تكوين الرجل الأيديولوجي، المركزي الأوربي غالباً؛ وإلى أنها، رابعاً، تمتح من مصدرية جغرافية طبيعية بمبدأين أساسيين لها هما "الجواز والإنفصال" مقابل مصدرية جغرافية طبيعية أخرى بمبدأين أساسيين لها هما "السببية الحتمية والاتصال". وربما أضفنا إلى ذلك بعداً خامساً يتمثل في أن "العقلانية" المذكورة ذات طابع تقنوي يقوم على النظر إليها وإلى المقولات والمفاهيم الأخرى بعين من لا يعرف من المجتمع والتاريخ والتراث سوى التقانة (التكنولوجيا)، بعيداً عن سياقاتها المجتمعية والثقافية والفئوية والطبقية والإتنية وغيرها، مجسّداً - بذلك - ما يطلق عليه راهناً في "الغرب" Fachidioten، أي حمقى الاختصاص.

وأخيراً وسادساً، يفصح مصطلح "العقلانية" لدى الجابري عن اتجاه للتقابل الميتافيزيقي (اللاتاريخي) بين العقلانية واللاعقلانية في الحقل التاريخي اليوناني الأوربي. ففي هذا الأخير، كانت "العقلانية" سيد الموقف، دون منازع، وذلك إلى درجة أنها بدت وكأنها مغروزة في جلد الأوربيين غرزاً (على العكس من اللأوربيين الذين تبدو اللاعقلانية وكأنها مغروزة غرزاً في جلودهم). وهنا، يلتقي الجابري مع زكي نجيب محمود في "تجديد الفكر العربي"، وإن بخصوصية الموقف لدى كل منهما.

(1) ينسالم حميش - معهم حيث هم، ص 169 - 170.

3

تفتيت الزمان الفكري العربي والفصل الأخلاقي التقويمي

بين الأعلى والأدنى

1- من طرف أول، يكتب الجابري: "أما أن نبحت في ما يمكن أخذه من المعتزلة والشيعة والخوارج والأشاعرة ثم الفلاسفة فهذا عمل غير تاريخي، لا يؤدي إلا إلى حلقات مفرغة".⁽¹⁾

الجابري، هنا، ينتقد من يعمل على "إبراز (الوجوه المشرقة)... وغير ذلك من الاهتمامات المعاصرة" في التاريخ العربي الثقافي⁽²⁾. "إن طرح مشكلة التعامل مع التراث على أساس (ما يجب أخذه وما ينبغي تركه) من هذا التراث ككل، أي بوصفه هذه المعارف والمعلومات... طرح خاطئ غير موضوعي غير تاريخي".⁽³⁾ "لقد أردنا أن نتجاوز ذلك السؤال المزيف والرائج... (ماذا نأخذ من التراث وماذا نترك)".⁽⁴⁾

2- من طرف آخر، يكتب الجابري ناقضاً: "لقد عملوا (أي الأوروبيون) على سدّ الثغرات وإبراز عناصر الوحدة في تاريخهم الثقافي، مُبرزين منه ما يستجيب لأهمّياتهم. مهمّشين ما لا يستجيب، مستعملين (المقص) لإضفاء المعقولة على صيرورته وتموجاته، لجعل العقل يسود التاريخ وجعل التاريخ يحرك العقل"⁽⁵⁾. "والحق إننا كنا... في الصفحات الماضية نبرز في التجربة الثقافية الأندلسية المغربية جانباً على حساب آخر. لقد أبرزنا بالفعل الجانب المشرق الذي كانت له السيادة رسمياً والذي كان يعبر عن

(1) نحن والتراث - ص 58.

(2) تكوين العقل العربي - ص 333.

(3) نحن والتراث - ص 58-59.

(4) بنية العقل العربي - ص 573.

(5) إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي المعاصر: صراع طبقي أم مشكل ثقافي؟ - ص 48.

المشروع الثقافي الأيديولوجي المضاد لكل من العباسيين والفاطميين، ولكننا سكتنا - وكان لابد من السكوت إذ كيف يمكن الحديث في وقت واحد عن مظهرين متناقضين - عن تيار آخر، كان صغيراً فعلاً وظل محاصراً ومحارباً إلى آخر أيام ابن رشد، تيار باطني⁽¹⁾. "ماذا يفيدنا اليوم البديل الذي طرحه ابن حزم وابن رشد والشاطبي وابن خلدون في تحديث وتحديد هذا العقل، العقل العربي الراهن؟"⁽²⁾

إن سؤالاً مركباً يتجه إلى صاحب تلك النصوص بطرفيها المرتبة على أساسيهما؛ ذلك هو: لِمَ يرفض الكاتب البحث عن "الوجوه المشرقة" في التراث العربي الإسلامي المشرقي، ويقر به ويلح عليه على صعيد التراث العربي الإسلامي المغربي والأوروبي؟ لِمَ يرى الكاتب في عمل الأوربيين والمغاربة تهميش مالا يستجيب لاهتماماتهم وقص مالا يستجيب لذلك أمراً مقبولاً؟ لم يتساءل الكاتب عما "يفيدنا" اليوم البديل المغربي الملفق من ابن حزم وابن رشد والشاطبي وابن خلدون، ويرفض البحث في ما يمكن أخذه من المعتزلة والشيعة والخوارج والأشاعرة؟ إن هذا السؤال المركب يتمسه سؤال آخر يأتي في سياق البحث، وهو التالي: لماذا يمارس الكاتب نهجاً تجزئياً تصفويّاً، حين يتحدث عن "الفلسفة" والفكر في التاريخ العربي الإسلامي المشرقي مقابل "الفلسفة" والفكر في التاريخ العربي الإسلامي المغربي؟

فهو على الصعيد الأول، يضرب الواحد بالآخر من المفكرين والفلاسفة، أي يطبق رأيه القائل بأن "الفلسفة في الإسلام... لحظات من الفكر يلغي بعضها بعضاً، ويتجاوز بعضها بعضاً... فأنا أعتقد أنه سيكون من غير المعقول أن نطلب شيئاً من المفكرين الأوائل ونترك الأواخر في النسق الفلسفي... (مثلاً أن نطلب شيئاً من الكندي لأن الفارابي تجاوزه. لا يمكن أن نستفيد من الفارابي لأن ابن سينا تجاوزه، ولا يمكن أن نستفيد من ابن سينا لأن ابن رشد تجاوزه)".⁽³⁾

(1) تكوين العقل العربي - ص 323

(2) بنية العقل العربي - ص 565.

(3) حوار مع الجابري في مجلة - دراسات عربية - أجراه معه ماجد السامرائي - ص 106.

إن الجابري، هنا، يمارس نهجاً متهافناً ومراوفاً، وينتقد - من ثم - مصداقية الإتساق المنطقي، بغض النظر عن المصداقية المعرفية:

1. الرجل يكتب في مواضع متعددة من كتبه ومقالاته وغيرها أن ابن سينا كرس الاتجاه اللاعقلاني الظلامي القاتل في الفلسفة الإسلامية المشرقية، محدثاً بذلك ارتداداً من عقلانية "الفكر العربي الإسلامي التي حمل لواءها المعتزلة والكندي وبلغت أوجها مع الفارابي".⁽¹⁾ كيف، إذاً والحال كذلك، يمكن لابن سينا اللاعقلاني الظلامي هذا أن "يتجاوز الفارابي"، وبالطبع وحسب الجابري، كذلك الكندي والمعتزلة؟ إن تفتيت ما يسميه "الفكر العربي الإسلامي" إلى "لحظات يلغى بعضها بعضاً"، يضعنا أمام نمط من البنيانية يفضي، حقاً، إلى موت هذه "اللحظات" من حيث هي، أي من حيث كل واحدة منها.

2- هذا أولاً. أما ثانياً، فإن الجابري "يرجع عن كلمته"، حين يعكس الآية: فبدلاً من القول بـ "خط تصاعدي" يكون لاحقاً، بالضرورة، متقدماً على سابقه، يبرز القول بـ "خط ارتكاسي" يفصح سابقه عن كونه متقدماً على لاحق.

أما في الحالة الثانية التي يجري الحديث فيها على "التجربة الاستثنائية الأندلسية المغربية"، فإن الجابري يضرب صفحاً عن نهجه ذاك، لبدأ نهجاً آخر "أكثر خصوصية". إن هذا الأخير يعبر عن "مغربيته الغربية البحرية" مقابل "المشرقية الصحراوية". ومن سمات "مغربيته" تلك الانطلاق من أن "الاتصال هو من خصائص مجتمع المدينة ومن مميزات البيئة البحرية أي من خصائص أمواج البحر"؛ في حين أن "العلاقات في مجتمع رعوي هي علاقات انفصال، أي من خصائص قطرات الغيث وحبات الرمل في الصحراء".⁽²⁾ هاهنا، إذاً على صعيد "الفلسفة المغربية"، تبرز هذه الأخيرة نسقاً واحداً موحداً.

"إذن، ستبقى السلسلة هكذا، وسيبقى ابن رشد في النهاية، هو وابن خلدون،

(1) لحن والراث - ص46.

(2) عذ إلى: بنية العقل العربي - ص241 - 242.

وقد تجاوزا المراحل السابقة لهما. فإذا أمكن أن نربط، نحن الآن في هذا العصر، بعض مشاغلنا الفكرية بين ابن رشد من جهة، وابن خلدون من جهة أخرى، فإننا سنكون قد ربطنا بـ"ماضينا"⁽¹⁾. "لقد أبرزنا في هذا الاتجاه (أي الأندلسي والمغربي منذ أوائل القرن الخامس الهجري) طابعه العقلاني النقدي وكشفنا الغطاء عن وحدة التفكير التي تجمع أقطابه (ابن خزم وابن باجه وابن رشد والشاطبي وابن خلدون، ويمكن أن نضيف آخرين مثل ابن مضاء القرطبي... وابن بصال... والبطروجي... إلى آخرين غيرهم). وهي، أي وحدة التفكير بين هؤلاء، تتجلى أقوى ما تتجلى في توظيف جملة من المبادئ والمفاهيم والإجراءات المعرفية التي كانت تؤسس التفكير العلمي البرهاني في ذلك العصر ولا زالت تؤسسه إلى اليوم"⁽²⁾.

إن "السلسلة"، التي يذكر الجابري في مقدمة عناصرها ابن رشد وابن خلدون، تتسع معه عمقاً وسطحاً، لتشتمل على امتدادات تصل "إلى اليوم"، أي إلى شخص الكاتب المذكور تحديداً (الجابري). وأهم ما يجمع بين تلك العناصر "طابعها العقلاني، ووحدة التفكير التي تجمع بينها"، تلك الوحدة التي كانت ولا تزال "تؤسس التفكير العلمي البرهاني". وحيث يكون ذلك، فإن الطريق تغدو معبدة للتصريح بوجود "قطيعة أبيستيمولوجية" بين المشرق والمغرب تاريخاً وراهنياً، بين مشرق صحراوي يقوم على "بيانية تقليدية وعرفانية ظلامية وبرهانية شكلية"، من طرف، ومغرب بحري يتأسس على "التفكير العلمي البرهاني" من طرف آخر. أما "المأساة" التي تحيق بهذا المغرب، فسوف تتضح في مصائر اللاحقة. فقد كان عليه أن "يغالب ذلك التيار الجارف (المتحدر من المشرق)، تيار التداخل التلفيقي المكرس للتقليد في عالم البيان وللظلامية في عالم العرفان وللشكلية في عالم البرهان... لقد كان بمثابة لهيب الشمعة الذي يتوهج لحظة انطفائها (حيث تسلمت أوروبا الحديثة الراية المغربية الغربية وقادت ذلك اللهب إلى الأمام). إن رياح التاريخ، تاريخ العلم وتاريخ التقدم كانت قد تحولت إلى أوروبا"⁽³⁾.

(1) حوار الجابري مع السامرائي - ص 106.

(2) بنية العقل العربي - ص 558.

(3) بنية العقل العربي - ص 559.

نعم، أوروبا - أي الغرب في مواجهة الشرق (المشرق) - هي التي تملي على الجابري إملأاته وضوابطه "الإيستيمولوجية"، التي ما إن تتشقق، حتى تتشقق معها وحدة الحضارة العربية، وتظهر بمثابة "حضارة دينية مشرقية مطلقة" مقابل "حضارة عقلية علمية مغربية غريبة".

وبهذا، يصح، عند الجابري، أن حضور "الثقافة العربية في التاريخ الثقافي العالمي (الأوربي) هو حضور المؤسس وليس بمجرد حضور الوسيط المؤقت" (1). نقول، إن ذلك يصح عند الكاتب المذكور، بعد أن نكون حددنا ماسماه "الثقافة العربية"، بمثابة "ثقافة عربية مغربية"، هي تلك التي قادت - جابرياً - "المشروع الثقافي الأندلسي المغربي" وجعلت منه إرهاباً تأسيسياً كبيراً بـ "الثقافة الأوربية - الغربية". وإذا كان الأمر بهذه الكيفية "المشرقية الصحراوية" و"المغربية الغربية البحرية"، فإن حديثاً عن تاريخ للثقافة "العربية"، يغدو مضطرباً لكثير من الإضمارات الأيديولوجية "غير النزيهة" ولبعض أوجه القصور المعرفي والالتباس المنطقي. وبكلمة أخرى، إذا تحدث الجابري عن تاريخ للثقافة المذكورة بمثابته تاريخ "اللاعقلانية واللاعلمية"، أي تاريخ "الجاهلية" التي نعيشها "بعدياً"، بتعبير، فاعلم أنه حديث عن شأن من شؤون "المشرق العربي" الصحراوي الحضارة والمنغرفة في جلده اللاعقلانية منذ الأزل (2)، ومنذ عصر التدوين على الأقل (حسب الجابري إياه)!

وإذا كان الحديث الجابري يدور على تاريخ ثقافة "عربية" من حيث هو تاريخ "العقلانية والعلمية"، فليكن في علمك أن هذا الحديث يتصل بتاريخ ثقافة "مغربية أندلسية" تقع ما بين الثقافة اليونانية الكلاسيكية والأخرى الأوربية، وتمثل - من ثم - حصيلة الأولى ومقدمة للثانية! وعلى هذا، يصبح من اللازم أن يُفكَّ الارتباط المزور والمخادع بين "العربية" و "المغربية".

(1) إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر: صراع طبقي أم مشكل ثقافي - ص 52.

(2) حسب زكي نجيب محمود في كتابه: تجديد الفكر العربي - ص 162.

ولنا أن نتساءل عما إذا كان "الجابري الأشعري" قد استمد رأيه التفتيتي في أزمنة الفلسفة العربية الإسلامية من النظرية الأشعرية المعروفة بـ "الخلق المتصل المنفصل"، تلك النظرية التي ترى أن الله يخلق العالم على نحو يقوم على الفصل والوصل بين عناصره من موقع "الفاعل الأعلى"، الذي يحرك دون أن يتحرك! ويتم هذا التساؤل مايلصقه الكاتب الجابري بعملية "التفتيت" المعنية من تقويم فلسفي أخلاقي لـ "الأعلى" ضد "الأدنى"، تلك العملية التي يظهر "التاريخ" بحسبها خطأ تصاعدياً متجهاً أبداً إلى الأعلى بمقتضى غاية قبلة تحكمه وتحكم به.



"الكامل" المطلق هويةً لاعلمي، وذو السياق النسبي علمي

"وأصبح مع المدرسة الفلسفية في المشرق، التي بلغت أوجها مع ابن سينا، محاولة متواصلة لدمج بنية الفكر (العلمي) (اليونانية) في بنية الفكر الديني (الإسلامية) باعتبار أن الأولى تمثل الرؤية العقلية (العلمية) للكون والإنسان، والثانية تمثل الحقيقة (المطلقة) وأيضاً الهوية الحضارية.

إن هذا يعني أن مجال الإبداع كان محدوداً جداً أمام فلاسفة الإسلام... بل كانوا جميعاً يقرأون فلاسفة آخرين هم فلاسفة اليونان... وكأنهم يكررون بعضهم بعضاً لا غير".⁽¹⁾ "الهوية العربية هوية مكتملة وثابتة، ولكن التجارب والتحديات تجعل من الضروري بين حين وآخر إعادة ترتيب عناصر هذه الوحدة".⁽²⁾

هاهنا، يلتزم الجابري بما ظهر في ثنايا مواقفه السابقة، إنما بإضافة مفهوم "الهوية الحضارية". فمن هذا الموقع، تتصدر تاريخ "الحضارات" هويتان حضاريتان يمثل حضورهما حالة من التضاد "الحضاري"، الذي يمكن أن يتضاءل حينما "يتحارب" أصحاب الهوية الثانية، العربية الإسلامية، بأصحاب الهوية الثانية، اليونانية - الأوربية، بغية الأخذ منهم أو الاندماج عبثاً بهم أو التشبه بهم.

تقوم "الهوية الحضارية" اليونانية الأوربية على كونها عقلية (علمية)، في حين تفصح الهوية الأخرى (العربية الإسلامية) بوصفها تجسيدا لـ "الحقيقة المطلقة"، أي - وفق المنطوق الجابري الثنائي الميتافيزيقي - غير العقلية وغير العلمية وغير النسبية نسبية الحدث التاريخي. ومن شأن هذا التضاد بين العقلية (العلمية) اليونانية

(1) لحن والزوات - ص33-34.

(2) حوار مجلة المناير مع الجابري - ص185.

الأوربي من جهة وبين المطلق العربي الإسلامي أن يفضي إلى تضاد آخر هو تضاد بين العقلي (العلمي) المبدع والمطلق غير المبدع. وإذا دققنا في النص الجابري المعني، عدنا بزايا جديد من التناقض يتمثل - الآن - بـ المشرق العربي والمغرب العربي. فالرجل يحدد، بوضوح ودون غمغمة، ذلك التناقض الآخر بين مشرق عربي وغرب يوناني؛ مما يفضي - في الإضمار الأيديولوجي الجابري - إلى النظر لـ "المغرب العربي" مندرجاً في الغرب اليوناني، الذي يمثل مع هذا المغرب والغرب الأوربي ثلاثة تجليات لحضارة واحدة، هي حضارة العقل والعلم. ذلك لأن "المشروع الثقافي المغربي الأندلسي" - وعلى رأسه ابن رشد - مثل قطيعة أبيقورولوجية مع الفكر العربي المشرقي، وتوافقاً أبيقورولوجياً مع الفكر الغربي اليوناني الذي قاد إليه، والغربي الأوربي الذي مثل وريثه الشرعي.

وإذا كان الجابري يبحث عن "مسوخ" لنزوعه المركزي (المركزي) الأوربي (الخواجاتي)، فله أن يفعل ذلك من موقع غلاة المستشرقين المتحدثين - بلغة أنثروبولوجية - عن "نيتين حضارتين". لكنه غير مؤهل لأن يجد لقيته هذه في تفتيق ابن رشد مغربي غربي مقتطع من مهاده التاريخي العربي. فعلى عظمة المذهب الرشدي، فإنه "لم يخرج على الخطاب التقليدي العام، من حيث المفاهيم والموضوعات الأساسية، وما يمكن اعتباره إضافة رشدية إنما إغناء هذه المفاهيم بالمعارف الفلسفية التي صاغها صياغة فذة، قلما نرى لها مثيلاً عند الفلاسفة الإسلاميين. وعليه - وهذه هي النتيجة التي أراد التوصل إليها اومليل... - فإن ابن رشد لم ينقطع عن أسلافه، أي أنه لم يحقق القطيعة المبرمة كما اعتقد"⁽¹⁾.

"فمنذ اليونان والعقل الأوربي لا يعرف الإثبات إلا من خلال النفي. وفي الجملة فالعقل الأوربي لا يرى العالم إلا من خلال تقابل الأطراف، كتقابل الأنا والآخر، تقابل تضاد وصراع. وهكذا فسواء تعلق الأمر بالمثالية (هيجل) أو

(1) من عرض لكتاب علي اومليل: التراث والتجاور - مجلة الثقافة الجديدة، إبريل مايو 1992، عدد ص 11.

بالمادية (ماركس) أو بالوجودية (سارتر) أو غيرها من مذاهب الفكر الأوربي، فإن الوجود ميتافيزيقياً كان أو سيكولوجياً أو اجتماعياً ينظر إليه على أنه صراع بين أضداد. بل إن اللاهوت المسيحي نفسه يحكمه التقابل بين (الخطيئة) و (الخلاص)⁽¹⁾.

في هذا النص، يحيلنا الجابري ثانية إلى ادوارد سعيد والبنائية. فالكاتب يقطع في أن "العقل الأوربي" - منذ بواكيره لدى اليونان - لم يعيش إلا نمطاً واحداً حيال "الإثبات"، وهو "النفي"، وذلك ضمن أفق من التضاد والصراع. ومثل هذه المطلقات واجهناها لديه، كذلك، على سعيد "العقل العربي". فهذا الأخير لم يعيش منذ ولادته وإلى حيث انتهى في عصرنا الراهن سوى نمط من الوجود، ألا وهو الاجترار لحالة اكتملت حيث بدأت.

والفارق بين كلا "العقلين" يكمن في أن الأول يتجسد بـ "هوية متغيرة - علمية" تعمل بمقتضى التحليل والتركيب والافتراض والتطبيق الخ...، في حين يفصح الثاني عن نفسه بصيغة "هوية ثابتة مطلقة" ثبات القيم الروحية والدينية، كما يفهم من الجابري.

نعم، إن طرحاً لـ "الإثبات" ينطوي - ضمناً - على "النفي". ولكن ذلك لا يظهر في "العقل الأوربي" دائماً على نحو يفضي إلى "الصراع". فتاريخ الفكر الأوربي متنوع بكيفية لا يستطيع التصور الجابري المعني هنا أن يغطيه. لنقرأ في واحد من النصوص الفلسفية اليونانية الباكورة، كي نتبين ذلك: إن "الحوار الذي تقيمه الروح مع نفسها فيما يخص مواضيع بحثها... (و) ان الصورة التي أرسمها عن الروح وهي تفكر ليست سوى صورة لمحادثة تطرح فيها الروح أسئلة على نفسها وتجييب عنها بنفسها إما بالإثبات أو بالنفي"⁽²⁾.

(1) محمد عابد الجابري: بدلاً من صدام الحضارات - جريدة "الاتحاد" - أبو ظبي 11 يونيو 1995، ص18".
(2) أفلاطون Théetète.

إن فكرة "الصراع" ليست مقترنة دائماً بثنائية الأطروحة والطباق. ولعلنا نواجهها على نحو صريح وحاسم بدءاً من القرن التاسع عشر لدى عدد من الفلاسفة والمفكرين الأوروبيين في مجتمعات تعاضمت فيها الصراعات الاجتماعية والطبقية والسياسية وغيرها، وأخذ يبرز فيها الوعي بهذه الصراعات. والأمر يظهر، كذلك، في خلط الجابري بين الثنائية المسيحية حول الخطيئة والخلاص، وبين ديالكتيك التضاد والصراع في تعبيره الميخلي أو الماركسي. فالمسيحية (الغربية هنا تحديداً) ترى في العنصرين المذكورين حالتين تنتميان إلى فضاءين اثنين مختلفين، الشر والخير، كما هو الحال عموماً لدى المانوية. أما أن يكون ذينك العنصران منتميين إلى الفضاء الواحد ذاته وإلى الشيء الواحد ذاته، فهذا ملاحظور له هنا. ونرى أن سبب ذلك يكمن في رفض فكرة التحول والتغير، ومن ثم في الاعتقاد بكون العنصرين ثابتين.

ولنصف إلى ذلك أن السيد الجابري يفهم فكرة الإثبات والنفي والتضاد والصراع وكأنها حالة من صراع حربي تنتفي فيه احتمالات المثاقفة والمحاورة اللتين تبرزان - هاهنا - تعبيراً عن ديالكتيك الموقف. ولذلك، جاء عنوان مقالته المستشهد بها هنا: بدلاً من صدام الحضارات... توازن المصالح. فإذا كان الكاتب يستخدم هنا لفظة "صدام"، فإنه في متن المقالة يركز على "تضاد وصراع". ويريدنا أن نفهم من ذلك، على الأقل، النقطتين التاليتين:

1) أن "التضاد والصراع الجدليين" يقعان مع "الصدام" في حالة ما يدعى خطأ بـ "الترادف". وهذا من شأنه أن يغيب المعنى الأساسي لـ "الجدل"، وهو التقدم التاريخي عبر تجاوز معيقاته في مرحلة تاريخية أو أخرى، وذلك عبر مأتينا عليه في سياق آخر سابق من هذا الكتاب، وهو المتمثل بلحظتي "الحفظ" و"الرفع" - التجاوز. وناتج الموقف هو تحويل "الجدل" إلى كاريكاتور يصوره بمثابة حرب، صدام، تضيق فيه آليات الثقاف والصراع.

2) يتابع الكاتب الجاهري عملية خلط المفاهيم والمصطلحات على نحو يتداخل فيه الحابل بالنابل. فهو بعد أن يجعل من "الجلد" و"الصدام" وجهين لأمر واحد، يعود ليضع "صدام الحضارات"، أي هنا جدلية الحضارات، مقابل "توازن المصالح". إن "توازن المصالح" هذا لا يخرج من دائرة الصراع الجدلي الراهن بين النظم الرأسمالية المهيمنة والبلدان المخلفة في آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية. بل يمكن القول بأن شعوب تلك البلدان وقواها السياسية الوطنية تهدف إلى تحقيق مثل ذلك التوازن في المصالح، بحيث يكف "الشمال الرأسمالي" عن نهب "الجنوب المخلف".

هكذا، يتضح أن السيد الجاهري، في ذلك، يواجه إخفاقاً حيث ينظر إلى "الغرب الأوربي الأمريكي - العقل الأوربي" بمثابة بنية واحدة مغلقة على صعيد فهم مصطلحات "الإثبات والنفي والتضاد والصراع والصدام وتوازن المصالح". إنه "العقل البنياني"، الذي يدعو للنظر إلى المواقف كلها متساوية متماثلة منتمية إلى بنية واحدة. وهذا، للحق، نمط جديد من أنماط ركوب "الموجة"، موجة اخزائم الكبرى والصغرى في الوطن العربي المستباح وفي مواقع عدة من العالم المعاصر.

وعلى ذلك، فالرجل الذي يختط فارقاً أبستمولوجياً بين "الهوية العربية المطلقة" و"الهوية الأوربية المتغيرة تغير العلم"، يعود - هنا ثانية - للتشكيك في "العقل الأوربي" الذي يتهمه بـ "التقابلات" الحدية بين وبين، موظفاً في سبيل ذلك "الديالكتيك ونظرية صراع الطبقات"، ولكن كذلك مُظهراً اضطراباً مشيراً في فهم ذلك، وتحيزاً أيديولوجياً فاضحاً للتجاهل والتسطيح والسذاجة على حساب الحقيقة التي يدور حولها، الآن، صراع كبير في الداخل والخارج. (وسنأتي على بعض ذلك ثانية في سياق آخر لاحق).



الفصل التاسع

المسألة الاجتماعية و "النهوض العربي" في الأفق الجابري

1

باتجاه التأسيس لوعي المراوغة والخنوع

أظهرنا - في مواضع سابقة - أن الجابري، في موقفه الفكري النظري، ينطلق من رؤية فلسفية مثالية ترى في "الفكر" النظري مقولة تنتج نفسها دونما علاقة شرطية ضرورية بـ "حاملها الاجتماعي"، في حالة أولى، كما تنتج العلاقات الاجتماعية والنظام الاقتصادي السياسي في حالة أخرى.

(عدّ في سبيل ذلك خصوصاً إلى بحث الكاتب حول: إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر - صراع طبقي أم مشكل ثقافي أولاً، وإلى تردّداته مقولة ماكس فيبر الخاصة بكون الرأسمالية بنت العقلانية ثانياً).

ويضيف الكاتب الجابري إلى ذلك مواقف أخرى مزروعة في كتاباته زرعاً، ومنها الاثنان التاليان ذوا الأهمية الخاصة في ضبط خلفيته الأيديولوجية القديمة الجديدة أو الجديدة القديمة. يظهر الأول منهما في فكرته الجغرافية العرقية التي يقول فيها (وقد ورد ذكرها في سياق سابق): "وبالجملة فالعلاقات في مجتمع رعوي هي علاقات انفصال. أما الإتصال فهو من خصائص مجتمع المدينة ومن مميزات البيئة البحرية، إن الإتصال هو من خصائص أمواج البحر وليس من خصائص قطرات الغيث في الصحراء". يضاف إلى ذلك أن مبدأ "الجواز - الاحتمية اللاسببية" يسود في المجتمع "الرعوي"، وإن مبدأ "الاحتمية السببية" يسود في البيئة "البحرية". أما الموقف الثاني فيبرز في مقالة كتبها الجابري ينضح منها "عمق" فهمه لنظرية ماركس الاجتماعية وكذلك "دقته" و "موضوعيته" في ذلك. يقول الرجل: "لقد نظر ماركس إلى الواقع البشري نظرة عمودية فاعتبر الطبقات

المكونة للهرم الاجتماعي في مجتمع طبقات (عالمية). فالرجوازية في فرنسا هي نفسها في إنجلترا وألمانيا... والعمال طبقة واحدة أينما كانوا... وهكذا جعل ماركس من المصالح الطبقيّة الحقيقة الاجتماعية التاريخية الوحيدة. لقد أغفل إغفالاً تاماً الفروق القومية والاثنية والاختلافات الدينية والخصوصيات الحضارية والثقافية معتبراً جميع هذه الجوانب الأساسية في حياة المجتمعات البشرية مجرد مظاهر في بنية فوقية تحكمها القاعدة المادية للمجتمع - أي المصالح الطبقيّة - التي إذا تغيرت تغير الهرم الاجتماعي بأكمله... معتمداً (في ذلك) النظرة الأحادية القائمة على تعميم عنصر بعينه وإغفال العناصر الأخرى". (بدلاً من صدام الحضارات... توازن المصالح).

والآن، يبرز سؤال "صعب" أمام الجاهري، ويتمثل بالصيغة المركبة التالية: كيف يستطيع المرء أن يجاهر بالحديث عن "عقلانية نقدية" و"نقد تاريخي" للفكر العربي عموماً (وخصوصاً على صعيد إشكالية النهوض العربي)، في وقت يرى فيه أن الفكر النظري مستقل استقلالاً يصل إلى المائة بالمائة عن الواقع الاجتماعي الشخص، ويعلن كذلك - بلسان فير - أن نمطاً اجتماعياً اقتصادياً سياسياً هو الرأسمالية يمثل حصيلة "العقلانية"، أي - مرة أخرى - نموذجاً معيناً من "الفكر النظري"؟! ثم، كيف لـ "باحث" يعلن للملأ، بزهو وثقة مشددة، أنه يعمل على التأسيس لتدشين "عصر تدوين جديد" في الفكر العربي تاريخاً وراهناً، في الحين الذي يؤكد فيه على أن جهده هذا يُراد له أن ينهض بمجتمع يقوم أساسه الاجتماعي التاريخي على كونه مجتمعاً رعويّاً انفصالياً بـ "طبيعته" أساساً، كما يقوم أساسه الأيديولوجي على مبدأ "الجواز" المطرد وغياب الحتمية والسببية؟ وأخيراً، كيف يسمح "باحث" لنفسه بالتحدث عن أن ماركس - في نظريته الاجتماعية - أعلن "نظرة أحادية قائمة على تعميم عنصر بعينه، هو صراع الطبقات، مهملًا العناصر الأخرى من المجتمع البشري؟ أفلا يعلم "الباحث" ذاته أن هذا الذي يلصقه بماركس ويلصقه به كذلك خصومه النظريون وأنصاره الدوغمائيون، في آن، والذي يفصح عن نفسه بالصيغة المعروفة بـ "الاقتصادوية والطبقوية"، رفضه ماركس نفسه وصديقه أنجلز وأدانه كلاهما بمثابته شكلاً

قاصراً ومنحطاً من أشكال النظرية الاجتماعية؟⁽¹⁾ من أين له - والحال كذلك- أن

(1) نسوق الشواهد المكثفة التالية عن ماركس وإنجلز، لنظهر أن السيد الجابري لم يقرأ ماركس ماركسياً أي من داخل ماركس، ولكنه فعل ذلك من موقعه هو نفسه: "بعد أن نسي ماقرأه"، على حد فهمه. ونضيف إلى هذا أن الكاتب المذكور إما أن يكون قرأ ماركس - وفي هذه الحال قرأه وقدمه مثلاً في مقالته ضمن جريدة "الإتحاد" من موقع ضغينة أيديولوجية و"نار" أيديولوجية سافر لايلى برجل يعلن أنه "باحث" أو من موقع قصور معرفي منطقي - وإما أن يكون تلقفه من خطاطي بعض الإوغمانيين الماركسيين. وفي كلتا الحالتين، ليس من حق الرجل أن يزعم ماأعلاه باسم ماركس. بل إن مايعلنه قد يشمل غمطاً من التزوير المؤدب، يُراد تسويقه في مرحلة الإنكسار العربي والعالمي على أنه هو "الماركسية": "فكما أن المجتمع ينتج الإنسان كإنسان، كذلك فإن الإنسان هو الذي ينتج المجتمع... ولا يمكن للأهمية الإنسانية أن توجد إلا للإنسان الاجتماعي.. ليست مادة نشاطي - مثل اللغة التي يستخدمها المفكر - هي وحدها التي تعطي لي كتاج اجتماعي. إن وجودي ذاته نشاط اجتماعي.. ومع أن الإنسان فرد فريد (خط التشديد مني: ط. تيزيني) - وهذه الخصوصية هي بالضبط مايجعله فرداً - إلا أنه وبالقدر ذاته الكل... يحقق الإنسان وجوده المتعدد الأطراف بطريقة كلية الشمول، وبالتالي كإنسان شامل، فكل علاقاته الإنسانية بالعالم - البصر والسمع والشم والتذوق واللمس والتفكير والملاحظة والإحساس والرغبة والعمل والحب - وباختصار كل أطراف فرديته، مثلها في ذلك مثل الأطراف الاجتماعية مباشرة في شكلها، هي في واقعها الموضوعي... استيلاء على هذا الموضوع، استيلاء على الحقيقة الإنسانية". (كارل ماركس: المخطوطات الاقتصادية الفلسفية - ص157-159، بالألمانية. وتحليل القارئ العربي إلى كتاب: ماركس الحقيقي - تأليف ارنست فشر وفرايزمارك، ترجمة خليل سليم، دار ابن خلدون ببيروت 1973. ففيه الكثير من آراء ماركس تلك التي يمكن توجيهها إلى موقف الجابري المعني هنا).

"هكذا حل محل الحواس العقلية والجسدية جميعاً حس واحد هو استلاب بسيط هذه الحواس جميعاً: ذلك هو حس التملك... المجتمع الكامل ينتج الإنسان بكل بجموحة وجودة، ينتج الإنسان المخبي بكل الحواس كحقيقة واقعة دائمة وثابتة" (ص159 - 160 و162 من المصدر السابق). "التاريخ لايفعل شيئاً، إنه لايمتلك ثروة هائلة، إنه لايتخوض أية معارك، الإنسان، الإنسان الحي الحقيقي، هو الذي يفعل كل ذلك... التاريخ ليس شيئاً غير نشاط الإنسان نحو أهدافه". (العائلة المقدسة لماركس بالإنكليزية، موسكو 1956، ص125). "لاشك في أن من السهولة بمكان صنع التاريخ العالمي، إذا لم يُشن النضال إلا على أساس فرص مجتدة معصومة. ومن جهة أخرى فإن هذا التاريخ سيكون ذا طبيعة صوفية إذا لم تلعب (الصدف) فيه دوراً. فهذه الصدف ذاتها تتدرج بشكل طبيعي في إنجري العام للتطور وتجري معادلتها مرة ثانية بصدف أخرى. لكن التسارع والتأخير يعتمدان جداً على (صدف) كهذه من بينها (صدفة) شخصية أولئك الذين يقفون أول مرة على رأس الحركة". (رسائل ماركس إلى الدكتور غولمان، بالإنكليزية، لندن، ص125). "لايكفي القول، كما يفعل الفرنسيون، بأن الأمة الفرنسية أخذت على حين غرة. فالأمة والمرأة لاتفتغر لهما تلك اللحظة التي تفقدان فيها الحذر فيتمكن من انتهاكهما أول عابر سبيل". (ماركس: الثامن عشر من برومير لويس بونابرت - ضمن مختارات ماركس وإنجلز بالإنجليزية، موسكو 1950، المجلد الأول، ص229). "إن هذا المفهوم للتاريخ يبين أن الظروف تخلق البشر بقدر مايتخلق البشر الظروف" (ماركس: الأيديولوجيا الألمانية - تحرير باسكال، نيويورك 1947، ص28 - 29).

وفي رسالة جوابية، يكتب إنجلز إلى Joseph Bloch (بتاريخ 21 أيلول 1890) مايلي: "إن اللحظة المحددة (الحاسمة) في التاريخ وفي التحليل الأخير هي إنتاج الحياة المادية الحقيقية وإعادة إنتاجها. أكثر من ذلك، لم يؤكّد لماركس ولأنا. لكن إذا قلب أحدهم ذلك بانجما جعل اللحظة الاقتصادية الوحيدة المحددة، فإنه يحول تلك الجملة إلى عبارة عديمة المعنى ومجردة وزائفة absurd. إن الوضعية الاقتصادية هي الأساس، لكن اللحظات المختلفة للبناء الفوقية (الأشكال السياسية للصراع الطبقي ونتائجه، والدساتير... النظريات السياسية والحقوقية والفلسفية...) تمارس أيضاً تأثيرها على سير النضالات التاريخية وتحدد، في حالات كثيرة، برجحان شكلها. إنه تأثير متبادل بين كل تلك اللحظات".

(Engels - Briefe über den historischen Materialismus (1890 - 1895), Dietz Verlag Berlin 1979, S. 28).

يفيد من أفكار ماركس وغيره. من المفكرين في مشروعه "النهضوي"، إذا ما اتبع مثل هذا الأسلوب القاصر والمراوغ والذي يفقأ العين بإيديولوجيته العابثة؟! إن الجابري متهم، هنا، في مصداقيته الموضوعية. فهو في سبيل الاستجابة لأيديولوجيته تلك، يقرأ "النص" في سياق إعادة تكوينه بنيةً ووظائف؛ خصوصاً وأنه يستعمل ما يأخذه من آراء عن الآخرين، في حالات كثيرة كالحال التي نحن بصدها، على نحو عشوائي انتقائي دون شواهد نظامية، وغير منضبط بطوابط البحث النصي العلمي؛ مفضياً - بذلك - إلى الإيحاء بالفهولية والترفعية والاستخفافية حيال القارئ.

في ضوء تلك "المبادئ التأسيسية" الجابرية العامة، نتجه نحو "مشروعه النقدي النهضوي"، الذي قدمه في كتابه "الخطاب العربي المعاصر". فهنا، يوجه نقداً "أبيستيمولوجياً" لـ ("مشروع النهضة" كما تصوره وبشّر به رجال الجيل السابق)⁽¹⁾. والكاتب الجابري يأخذ على عاتقه هذه المهمة، دون أن نتبين رأيه في مفهوم "النهضة" وفي "المشروع النهضوي"، على نحو مخصص. وكأنه أراد - بذلك - أن يكتفي بتقديم "قراءة تشخيصية" للخطاب العربي المعاصر "ترمسي إلى (تشخيص) عيوب الخطاب وليس إلى إعادة بناء مضمونه... وكل ما يهمننا منه يحمل علامات العقل الذي ينتجه، وإذن فما يهمننا هو تشخيص هذه (العلامات)... علامات (اللاعقل) في الخطاب العربي الحديث والمعاصر"⁽²⁾.

ويظهر القلق والنوسان والاضطراب، حالما يأتي الكاتب على تحديد الحقبة

(1) يكتب الجابري في "الخطاب العربي المعاصر - المعطيات المقدمة سابقاً، ص6": "لقد أغفلوا (أي رواد القطة العربية الحديثة: تزييني) نقد العقل، فراحوا يتصورون النهضة ويخططون لها، بل ويناضلون من أجلها، إما بعقول (أعدت للماضي) حسب تعبير غرامشي، وإما بمفاهيم انتجها (حاضر) غير حاضريهم - حاضر كان قد أصبح هو الآخر في موطنه ماضياً تم تجاوزه -".
(2) المرجع السابق نفسه مع معطياته المذكورة - ص10.

التاريخية لـ "اليقظة العربية الحديثة". وسوف نلاحظ أن ذلك سيدخل في صلب الإشكالية النظرية المعنية هنا. فعلى الصفحة 13/ من "الخطاب العربي المعاصر"، يعلن أن "الفترة الزمنية التي يغطيها هذا البحث... تمتد من ابتداء اليقظة العربية الحديثة من منتصف القرن الماضي إلى الآن...⁽¹⁾. لكنه، بعد صفحات قلائل، يعلن توقيتاً آخر لـ "ابتداء" اليقظة المذكورة. فعلى الصفحتين 17/ و18/ من كتابه المعني، يرى أن ابتداء اليقظة المذكورة أتى "مع أوائل القرن التاسع عشر"، "في أوائل القرن الماضي".

إن هذا التناقض في تحديد "بداية أو بدء" اليقظة إياها ليس الفريد في كتابات الرجل، كما ظهر معنا في الفصول السابقة، إضافة إلى أنه ليس خطأً شكلياً أو "زلة لسان". إنه وقد برز بوصفه واحداً من سمات تلك الكتابات، يفصح عن أن الجابري ربما يرى في نفسه "باحثاً فوق البحث" العلمي، الذي يقتضي التدقيق والمراجعة والتوثيق للنص المقدم. ذلك لأن النتائج التي يمكن أن تستنبط من التوقيت الأول لليقظة العربية قد تختلف اختلافاً كبيراً أو ضئيلاً عن النتائج المستنبطة من توقيتها الثاني (أي اليقظة)؛ بغض النظر - الآن - عن المفارقات التي سنواجهها في نصوصه "الاجتماعية والسياسية".

من تلك المفارقات نظر المؤلف إلى "اليقظة العربية" على أنها "وليدة الصدمة" مع الغرب.⁽²⁾ ويهمننا من ذلك إظهار أن العمل على تأسيس فهم موضوعي لـ "الحديث النهضوي" العربي ليس بوسعه أن يكون مجدياً ومثمراً إذا انطلق فيه من اختراق مبدئي لجذلية الداخل والخارج. إذ كيف لـ "خارج" ما أن يحدث في "داخل" ما "نهوضاً ويقظة"، إن لم يكن هذا الداخل قابلاً لذلك ومهيئاً له وواعداً به في بنيته الأساسية؟ هذا عموماً وعلى نحو تعميمي. أما خصوصاً وعلى نحو

(1) المرجع السابق نفسه مع معطياته المذكورة - ص13.

(2) محمد عابد الجابري: التراث وتحديات العصر - المعطيات المقدمة سابقاً، ص41.

تخصيصي، فيبرز ذلك التساؤل بمزيد من الدهشة والمفارقة والاستنكار، حين يأخذ الصيغة التالية: كيف لذلك "الخارج" أن يفعل في ذاك "الداخل" فعلاً "إيقاظياً" استنهامياً، إذا كان (أي الخارج) ذا طابع امبريالي واستعماري (كولونيالي) يقوم - ضمن مايقوم - على استتباع العالم "الآخر" له بنيوياً ووظيفياً؟ إن أقصى مايمكن فعله في هذا الحقل يتكشف في التحفيز على ذلك الفعل "الإيقاظي" الاستنهامي، وذلك بصيغة التحدي أو المواجهة الخ...، حينما تكون هنالك احتمالات مالمثل ذلك الفعل في بنية الداخل العربي ذاته. إن أية "صدمة" مع الغرب الحضاري ليس بوسعها، والحال كذلك، أن تحدث "يقظة" أو "نهضة" في المجتمع العربي الحديث، إن لم يكن هذا الأخير قابلاً لذلك من داخله؛ وإلا فإن الأمر يظل يعني حدوث "اضطراب" أو "انقلاب" أو "مؤامرة" تجدد نفسها في طور الزوال، حالما تزول بواعثها، أو تبقى مستمرة من موقع ابتلاعها وتمثلها من قبل ذلك الداخل.

ويسترسل الجاهري في خروقه المنهجية، حين يتحدث عما يسميه "اليقظة العربية الحديثة". (وقد ورد هذا التعبير في مواضع متعددة من "الخطاب العربي المعاصر" ومنها ماورد في شواهد سابقة من هذا الأخير). إن استخدام ذلك التعبير في موازاة مع التعبير الآخر "النهضة العربية الحديثة" يقوم على خلط ابيستمولوجي واصطلاحي. فمن طرف، يعتبر الماضي (الحضاري) - في لحظة - "نائماً"، وفي لحظة أخرى تالية "يقظاً"، بعد أن يكون قد نفّس غبار النوم عن نفسه؛ ومن طرف آخر، يجري الحديث على "نهوض" الحاضر، بعد أن كان متردياً. إن استخدام التعبيرين بمستوى اصطلاحي واحد أفضى إلى تهشيم العلاقة بين الماضي والحاضر. ذلك لأن "اليقظة" من شأنها الإعلان عن أن الماضي العربي المجيد حضارياً هو الذي يجسد موضوع "اليقظة العربية الحديثة"، وأنه - من ثم - يتمثل بـ "جوهر" ثابت يفصح عن نفسه في مراحل معينة، حيث يتمكن من "الاستيقاظ" بعد سبات طويل أو قصير. وهذا نمط من أنماط النزعة السلفية، التي

سبق أن عاجلنا بعض مظاهرها. أما "النهوض" فهو - في هذا السياق - أقرب إلى أن يكون لصيقاً بـ "الحاضر"، حاضر ما، دون أن يعني ذلك ربط المصطلح المذكور، بالضرورة، به، أي بالحاضر؛ نظراً إلى أنه يمكن أن يرتبط، كذلك، بالماضي.

وإذاً، إضافة إلى الخلط بين مستويين من المصطلحات وماتدل عليه، نواجهه - نتيجة ذلك - استحالة فهم المسألة النهضوية العربية على نحو نظري نقدي وموضوعي، وفي حقلها التاريخي الحديث والمعاصر.⁽¹⁾

ويتصل بتلك المسألة اتصالاً وثيقاً ما يطرحة الجابري في إطار "الهوية العربية" و"الأزمة المصرية"، أي في إطار التأسيس لعصر "تدوين جديد" و "لنهوض عربي جديد". فهو يرى (وقد أتينا على بعض ذلك في سياق آخر) أن "الهوية العربية هوية مكتملة وثابتة، ولكن التجارب والتحديات تجعل من الضروري بين حين وآخر إعادة ترتيب عناصر هذه الهوية بالشكل الذي يمكن من اجتياز الأزمة التي يطرحتها سؤال الهوية في مثل هذه الظروف. فهي في الغالب أزمة نفسية، أزمة على صعيد الوعي"⁽²⁾

(1) إن طرح خطاب نهضوي عربي راهن يقتضي الإنطلاق من عملية تأسيس منهجي للإشكالية المنهجية التي يجسدها ويواجهها. في هذه الحال، يغدو ضرورياً البحث في مفاهيم مركزية تبرز على هذا الصعيد، خصوصاً منها مفاهيم "الذات الحضارية" للأمة العربية، و"خصوصيتها التاريخية" و"الهوية العربية"، إضافة إلى مفاهيم "التاريخ" و"النهضة" و"الانحطاط". وفي سياق ذلك ومعه، تبرز ضرورة البحث فيما قدمته أو ماتقدمه أو ماقد تقدمه بعض التيارات النظرية المنهجية اللصيقة بموضوع البحث المعني هنا.

ولذكر من ذلك تخصيصاً "السلفية القومية" ممثلة بميشيل عفلق، و"السلفية الدينية" ممثلة بسيد قطب، و"البنائية" وما يتصل بها من "مابعد الحداثة والفكيكية" ممثلة بفوكو ودريدا وبارت، و"البنائية الماركسية" ممثلة بالتوسر، و"البنائية التلقائية" ممثلة بالجابري، و"التطورية الثمالية" ممثلة بتايلور ومثلي الدوغمانية الماركسية، والمادية التاريخية الجدلية. ولن يكون بمتسعنا إنجاز هذه المهمة في هذا البحث، وإن كان بعض من ذلك يمكن أن يظهر في هذا الأخير وبحسب مقتضياته.

(2) حوار مع الجابري - ضمن مجلة: المنابر، بيروت، عدد 11 عام 1987. نقلاً عن مجلة: الوحدة، نيسان ابريل 1988، ص185.

يعود الجابري، في هذا النص، ليؤسس النسبي الطارئ على المطلق الثابت، معتبراً أن العلاقة بينهما ذات طابع تجاوري خارجي. فإذا كانت الهوية العربية، مكتملة وثابتة (ومتى؟ مع اكتمال عصر التدوين في القرن الثاني للهجرة خصوصاً، كما يرى الجابري) ⁽¹⁾، فأى معنى وأي جدوى يمتلكهما الحديث - بعدئذٍ - عن إمكانية حدوث نهوض عربي حديث وعن العمل على تحقيق

نهوض عربي معاصر يبحث جذور التخلف التاريخي والتخلف القسدي؟

إن "مشروع النهوض العربي"، الذي يقدمه الجابري في سياق نقد "اليقظة - النهضة العربية" كما يجيء في كتاب "الخطاب العربي المعاصر"، وكذلك في سياق أعماله الأخرى، يتبخر، ليغدو أثراً بعد عين؛ لأنه (أي المشروع المذكور) يقوم على علاقة تاريخية استتباعية مع "النهضة العربية - الإسلامية الأولى" حيث يتعين عليه أن يستنبط "مادته" و"مشروعيته" من النهضة الأولى؛ لِمَ لا، وهو يقظة تلك؟! ويزيد الأمر اضطراباً وطرافة، حين نرى الكاتب يعلن أن "الخطاب العربي الحديث والمعاصر مازال كله معاصراً لنا، سواء ماكتب عنه منذ مائة سنة أو ما يكتب اليوم". ⁽²⁾ كيف يحدث ذلك؟ هل تخلى الرجل عن مقولته حول "الهوية العربية المكتملة والثابتة"، ليأخذ بدلاً منها "هوية" تبدأ منذ مائة سنة؟! إن خلط الجابري بين الأزمنة تماهياً وفصلاً، قاده إلى ذلك الموقف "التأسيسي" المثير!

ويتضح النهج المثالي اللاتاريخي لدى الجابري بمزید من "الاستقامة" ومن "اللامراوغة"، حالما نتبين مايعنيه بـ "أزمة الهوية العربية" المعاصرة. فلقد سبق وأوردنا الشاهد الجابري حول "الهوية العربية"، وجاء فيه أن "الأزمة التي يطرحها

(1) محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي - المعطيات المقدمة سابقاً. ص 566.

(2) محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 13. ويكتب سيار الجميل، متسائلاً: "لاندري كيف اقترنت (اليقظة) عند المؤلف (أي الجابري) مع (منتصف) القرن الماضي إلى الآن؟ والفجوة الزمنية هي 130 سنة، فهل بقي (الخطاب) على حاله دون حد أدنى من التغيرات". (من مقالة للكاتب الناقد ضمن: المستقبل العربي، بيروت، العدد 101، 1987، ص 150).

سؤال الهوية في مثل هذه الظروف (هي) في الغالب أزمة نفسية، أزمة على صعيد الوعي". إن هذا الذي يطرحه الكاتب، في هذه الوضعية العربية الراهنة وفي إطار الدعوة إلى "نهضة - يقظة عربية" جديدة، ينطوي على دلالات ومؤشرات عديدة ومتنوعة. ولكن الدلالة التالية أو المؤشر التالي ربما كان في المقدمة، وهو أن الكاتب الجابري - في ذلك - إما أن يكون قد انطلق من موقع نجبة أو نجب ثقافية ترى أقصى هموم الوطن ماثلة في كآبتها ومللها وتحسرها واغترابها، وإما أن يكون ضحية قصور معرفي متجسد في أيديولوجيا مثالية لاتاريخية وانهزامية، في آن؛ مع الإشارة إلى احتمال أن يكون الرجل قد جمع بين هذين الأمرين كليهما. إذ كيف يمكن أن تكون أزمة "الهوية العربية" الراهنة، أزمة نفسية وعيية، في غالبها؟

إن تفحص المجتمع العربي على الأقل منذ السبعينات، أو بصورة أضبط منذ هزيمة الـ 67، يظهر بوضوح متصاعد أن طرفاً أعظم من "الأزمة العربية" يتمثل في أن المجتمع المذكور أخذ يعيش المرحلة النفطية وما استتبعته من مظاهر مرافقة ونتائج. وربما كان في طليعة هذه الأخيرة بروز مجتمع استهلاكي تابع على نحو قد يكون شاملاً للغرب الإمبريالي وتعاطم العضلات الاقتصادية بمختلف أوجهها؛ وبدايات تحلل وتشظي الفئات الوسطى كحامل اجتماعي للثقافة العربية ومن ثم لأهم "المشاريع النهضوية" حتى حينه كالمشروع القومي والآخر الاشتراكي والثالث الليبرالي التحديثي والرابع الديني "اللاسياسي" المستنير؛ وظهور نمط من المؤسسة السياسية الدولية قد نحددها بمصطلح "الدولة الأمنية؛ وبروز الإسلام الأصولي السياسي بالإعلان عن أنه البديل عن تلك المشاريع والحل لمشكلات الوطن؛ واتساع التقاطب بين طغمت الثروة والسلطة من طرف والمقة والفقراء المهمشين المذللين من طرف آخر؛ الخ...

إن المسألة النفسية تبرز، في هذا السياق، بوصفها حالة لا يمكن فهمها وض.

بعيداً عن تلك الوضعية الاجتماعية المشخصة. وهي وإن كانت عنصر تعميق لتلك الوضعية، إلا أنها، من حيث هي، لاتقدم إجابة عن هذه الأخيرة. ولعلنا نضع يدنا، هنا، على الموقف "الأيدولوجي" للجابري من مسألة الطبقات. فإذا كان قد أبرز العامل النفسي (الأزمة النفسية) كعنصر غالب في "أزمة الهوية العربية"، فإنه - من طرف آخر - يدرج الصراع الطبقي في إطار أيدولوجيا طبقية غربية تتأسس مهمتها الأبيستيمولوجية في تكريس "نموذج الأنا الغربي" في الغرب نفسه وضمن علاقة هذا الأخير بـ "الآخر" من الشعوب، ومنها الشعوب العربية. وبتعبير الجابري، نقرأ مايلي: "ومع أن الاختلاف عميق وواسع جداً بين نظرية صراع الطبقات وفكرة صدام الحضارات سواء على مستوى التحليل أو على مستوى الدوافع والأهداف...، فإن النموذج الأبيستيمولوجي في كلتا النظريتين - وهذا ما يهنا هنا بالدرجة الأولى - يبقى هو نفسه. إنه النموذج المهيمن على الفكر الغربي، نموذج (الأنا) التي لاتتعرف على نفسها إلا عبر (الآخر)، تختاره أو تشكله وتصنعه بالصورة التي تجعله قابلاً لأن يقوم بالوظيفة التي تريدها منه: وظيفة تأكيد (الأنا) لنفسها وبنية كيائها. ويمكن للباحث أن يكتشف رسوخ هذا النموذج الأبيستيمولوجي في العقل الأوربي منذ فجر تاريخه". (بدلاً من صدام الحضارات.. توازن المصالح).

في هذا النص يتخلى الجابري جزئياً عن المراوغة في الإفصاح عن مآربه الأيدولوجية. ففيه يرفض نظرية الطبقات والصراع الطبقي، بل يدينها بوصفها نموذجاً فكرياً للإستشراق "الغربي"⁽¹⁾. وبصيغة مدققة يمكن القول، إن الجابري الذي يجيد في الغرب مرجعيته الفكرية النافذة، يعود إليه ثانية ليرفضه. ولكنه حين

(1) هاهنا، كما في مواضع أخرى، يرى الجابري "الغابة" دون أن يرى ماتحتويه من أشجار وترع وحيوانات وبشر. فما أتينا عليه - في مكان آخر من هذا البحث - من تمييز أبيستيمولوجي بين "الثقافة الغربية" و "الثقافة في الغرب"، يجهله الرجل على نحو فاضح وبموجب واقع الحال الذي يحيط به. ولنقرأ - تجسيدا لذلك - بعض ما جاء في رسالة بعث بها الروائي والفكر الألماني Thomas Mann إلى الفرنسي Pierre Paul Savane عام 1946: "إن نهاية مرحلة الثقافة البورجوازية لعلي أراها قد تموضعت في عام 1914. وليس في عام 1933... وإن تلاهي مع الحياة المتحولة يعلمني أن نقيض (الثقافة)، كما عرفناها نحن، ليس البربرية، وإنما المجموعة المتضامنة". ضمن: - Wolfgang Iltse

Aufbruch in die Illusion, Berlin 1964, S.491.

يرفضه، فإنه يكون قد وضع أمام عينيه الغرب الذي انطلق الفكر الماركسي منه وضده. هاهنا، تظهر مراوغة النص الجابري وخنوعه، في آن واحد. فهو مراوغ، حين يفرط بالغرب، كي يتسنى له - على هذه الطريق المخاتلة - التفريط بالفكر المذكور (الماركسي) بوصفه أحد منتجاته (وهو - في حقيقة الأمر - إضافة إلى ذلك، نتاج الفكر العالمي، ومن ضمنه الفكر العربي القروسطي) ⁽¹⁾. وفي هذا المستوى، نقرأ النص الجابري بمثابة نصاً يمتسح من ادوارد سعيد في "استشراقه"، بقدر ما يمتسح هذا الأخير (أي سعيد) من المنظومة الاستشراقية البورجوازية المنطلقة من أن "ماحتقه المستشرقون الأوائل، وما استغله الذين لم يكونوا مستشرقين في الغرب، (كان) نموذجاً مصغراً للشرق ملائماً للثقافة السائدة الطاغية وتفسيراتها النظرية (ثم العملية في أعقاب النظرية مباشرة)" ⁽²⁾.

ونلاحظ أن ما يدعوه الجابري "النموذج الإبتسيميولوجي في العقل الأوربي منذ فجر تاريخه"، كما مر معنا في النص الجابري، يلتقي مع ما يكتبه ادوارد سعيد، ولكن عبر القول من قبل هذا الأخير بوجود "استثناء عاطفي - لاعقلي" في بنية الفكر الغربي عموماً ⁽³⁾. وبصيغة أخرى نقول، إن الرجلين كليهما - وإن لدى سعيد بوضوح نظري أكبر وكذلك بالقول بذلك الاستثناء - يريان أن الفكر الغربي هو كلياً فكر "قومي" ذو نسق أيديولوجي أحادي الجانب يلتقي فيه الجميع من مفكري الغرب المعني و مثقفيه وعلمائه. وإذا ما شذ أحدهم عن تلك "الوحدة الفكرية"، فإن شذوذه هذا لا يخرج عن "الموقف العاطفي الإنساني" هذا النسق الأحاد، دون موقفه العقلي النظري. ومن هذا الموقع، يغدو "الاستشراق"

(1) يكتب فريدريك إنجلز في مرحلة مبكرة (عام 1875 أو 1876) بحسه الموجز "مدخل إلى ديالكتيك الطبيعة". ليسهم في التأسيس لفهم مادي جدلي تاريخي للتاريخ الفكري العالمي. هاهنا، تواجه رداً عميقاً وحاسماً على النزعة المركزية الأوربية، سواء عبرت عن نفسها بأقلام أوربية (مثل هيجل وريبن) أم عربية (مثل الجابري) أم عربية أميركية (مثل ادوارد سعيد). يقول إنجلز: "لقد تهمت الدكتاتورية العقلية للكنيسة؛ والشعوب الجرمانية في معظمهم رموها أرضاً وتبنوا البروتستانتية؛ بينما أخذ التيار التنويري الحر أكتفى من العرب والمغربيين من الفلسفة اليونانية المكتشفة جديداً يؤسس جذوراً له لدى الرومانيين، كما يبيىء لنشوء مادية القرن الثامن عشر".

(Engels - Einleitung zur "Dialektik der Natur", Dietz Verlag, Berlin 1952, S.4).

(2) ادوارد سعيد: الإستشراق - المعطيات المقدمة سابقاً، ص.6.

(3) أنظر: المرجع الأخير مع معطياته المذكورة - ص.8.

الغربي الثورة المركزة للفكر الغربي عامة، ويصبح القول المأثور سيد الموقف: الشرق شرق والغرب غرب، ولا يلتقيان.

وإذاً، فسوف يكون الشرق المعني هنا والذي كتب عنه "الغريون"، بمن فيهم ماركس وإنجلز وروودنسون ولاي وكراتشوفسكي الخ...، "شرق الاستشراق، لا الشرق نفسه" ⁽¹⁾. من هذا الموقع وفي ضوءه، ينظر الجاهري إلى الأفكار التي يطرحها الآن أمثال فرانسيس فوكوياما وهنتنغتون على أنها وجه آخر من أوجه ذلك الفكر الغربي القومي وامتداد له. فالأول منهما طرح "نهاية التاريخ" بصراعاته الطبقيّة والسياسية والثقافية، بحيث قاد ذلك أخيراً إلى "سقف التاريخ" ممثلاً بالنظام الرأسمالي الأميريكي. أما هنتنغتون فيطرح "صراع الحضارات" من موقع أن هذا الصراع يكتسب الآن صبغة صراع ثقافي حضاري بين "الغرب والإسلام" وبين الغرب وحضارات وثقافات أخرى من خارجه. أما ذلك فيتم عبر التأكيد على ثنائية الشرق والغرب، هكذا بإطلاق، بعد أن كان الصراع ذا طابع أيديولوجي أثناء "الحرب الباردة"، وبعد أن كان - مع الثورة الفرنسية عام 1789 - صراعاً انتقل إلى التخوم الفاصلة بين الأمم "بدلاً من بقائها في الحدود الفاصلة بين الأمراء والحكام" ⁽²⁾.

إذاً، هكذا نرى السيد الجاهري، الشرقي هنا، يعلن أن الغرب ذو بنية موحدة ومغلقة حيال ما يأتيها من الخارج. وهنا، يلبس الكاتب لبوس "المحافظ على أصالته" والمطالب بأن يغير الغرب من "بنيتة الابيستيمولوجية (القائمة) منذ فجر تاريخه". كيف لهذا "الغرب" أن يغير جلده، وفق رغبات السيد الجاهري؟ إن الرجل يضرب آخر سهامه "الابيستيمولوجية"، حيث يتجاهل - بطريقة ساذجة

(1) مهدي عامل: ماركس في استشراف ادوارد سعيد - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 9.
(2) أنظر كتاب فوكوياما المذكور (المعطيات المقدمة سابقاً)، وأطروحة لصامويل هنتنغتون نشرها في مجلة "فورين أفيرز" في خريف 1993، ثم نقلت إلى العربية حيث أصدرت - مع كتابات أخرى حول الموضوع - بصيغة كتاب عنوانه "صدام الحضارات - نشر مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق، بيروت 1995). وقد اهتم بهذه الأطروحة جمع من المثقفين والكتاب والمفكرين العرب في الكتاب المذكور، كما عرضه علي أواميل في نشرة (المنتدى - العدد 117، 1995)، وماهر الشريف ضمن مجلة (النهج - العدد 4 صيف 1995، ص 194).

مثيرة - مصطلحات "النظام الرأسمالي" و"صراع الطبقات" و"الاستعمار" و"الامبريالية" و"التقدم التاريخي" و"صراع الشعوب المضطهدة" ضد مضطهديها في الداخل والخارج إلخ... لقد ارتدت معجمية الرجل إلى "الأنا الغربي" و"الأنا الشرقي"، و"الغرب الغربي أبداً - ايبستيمولوجياً منذ فجر تاريخه" و"الشرق العربي الذي يلوك جلده منذ عصر التدوين" إلخ...

بيد أن ذلك العقل المراوغ القائم على المثل الشعبي البليغ: "اسمعي يا جارة، والكلام لك يا كتنة"، لا يفتأ أن يلتف على نفسه، متقمصاً عقل الخنوع. ذلك لأن الجابري، تلميذ الفكر الغربي الاستشراقي دون تورية أو تقية، يرى أن الغرب "مثل شعلة العقل والعقلانية منذ بواكير تاريخه اليوناني" وأن العقل الأوربي - مصوغاً بالعلم الأوربي والشاوي وراء الثقافة الأوربية هو في مقدمة العناصر المرشحة لتفسير عملية التقدم في التجربة اليونانية والتجربة الأوربية الحديثة⁽¹⁾، ويعني بذلك تفسير ما يهيمن في "مجتمع المدينة اليوناني الأوربي" من "علاقات اتصال" هي من "خصائص أمواج البحر المتصلة"؛ نعي بذلك مبدئي "السببية والحتمية" دون مبدئي الانفصال والتجويز - الجواز "المهيمنين في" المجتمع الرعوي الصحراوي العربي "ذي العلاقات القائمة على الانفصال،" انفصال قطرات الغيث في الصحراء".⁽²⁾

من هنا، نلاحظ أن ما يديه الجابري المراوغ من "عملقة" تهدف إلى إلغاء الفكر الماركسي والمنهج التاريخي في الفكر الغربي بطريقة النظر إلى هذا الأخير متماهياً متماثلاً في كل تجلياته وبصيغة المقابلة الميتافيزيقية بين "الشرق والغرب"

(1) أنظر: محمد عابد الجابري - تكوين العقل العربي، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 335.

(2) أنظر: المرجع السابق مع معطياته المقدمة - ص 243.

و"القلب والعقل"، يتميز على يد الجابري الخانع، الذي يستمد مرجعيته أو ربما مرجعياته من الفكر الغربي إياه في أنساقه المتعددة وعلى نحو تلفيقي، كما سبق ومّر معنا. وإذا استعدنا الثنائية الجابرية بين المشرق والمغرب العربيين ووضعناها في سياق ما نحن بصدد (ثنائية الشرق والغرب)، وصلنا إلى العنوان العريض لما يقدمه الجابري للناس في كتبه ولقاءاته ومقالاته (في جريدتيّ الاتحاد والشرق الأوسط مثلاً)؛ ذلك هو: من الاستشراق الغربي إلى الاستغراب المغربي، أو وبالمشروعية ذاتها، من الاستغراب المغربي إلى الاستشراق الغربي. بيد أنه في سبيل التدقيق الایستیمولوجي، نرى أن الانطلاق من الاستشراق إلى الاستغراب، هو ما يحدد العملية الناعمة للعلاقة بين الطرفين. فـ "الاستشراق" لم يكن سابقاً على "الاستغراب" تاريخياً وبالمعنى الاصطلاحي لهما فحسب؛ بل إن الثاني (الاستغراب) أفصح عن شخصه وتبلور ضمن حاضته الأولى، أي الاستشراق؛ حتى وإن ظهرت حركة تناهد وتعارض بينهما. ذلك لأن التأسيس الایستیمولوجي والتاريخي للعلاقة بين الطرفين ظلت محدّدة من موقع علاقة هيمنة منهجية ونظرية للاستشراق على الاستغراب.

وفي كلتا الحالتين، الاستشراق والاستغراب، تتحقق وظيفة ایدیولوجیة من نمط محدد تتمثل بإنتاج وإعادة إنتاج علاقة من تبعية المشرق والمغرب العربيين للغرب الرأسمالي الامبريالي. فالجابري، هنا، يجوهر كلا الحقلين، الغرب والشرق؛ محولاً إياهما إلى ظاهرتين مطلقتين تتأیيان على البحث التاريخي.



2

"اليقظة" العربية بين الحلم واليقظة

آ- يتكلم الجابري عن "اليقظة العربية"، التي يرى أنه "مضى قرن كامل على تبلور (ها) في أهداف وطنية قومية، سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية، كثنفها الوعي المستيقظ في شعار (النهضة)". ويتابع الكاتب معلناً: "مائة عام مرت على (الحلم) الذي عاشه الجيل السابق لجيلنا كـ(مشروع نهضة) وعشناه ونعيشه تحت نفس الالفة حيناً وتحت شعار (الثورة) حيناً آخر".⁽¹⁾ ويكرر في مواضع متعددة من كتابه "الخطاب العربي المعاصر" عبارات "الحلم" و "الحلم النهضوي" و "حلم النهضة" و "حلم نهضوي جميل".

والطريف أن الجابري حين يكتب، يسترسل في كتاباته، دونما ناظم منهجي كاف وحازم لما يقدمه من آراء ومقولات ومفاهيم؛ فيأتي نصه مزعاً بالتناقضات الصورية والأغلاط المنطقية.

فإذا تكلم الجابري عن "اليقظة العربية"، التي مضى قرن كامل على تبلورها في أهداف وطنية قومية سياسية واقتصادية الخ... كثنفها الوعي المستيقظ في شعار النهضة، فإنه وعلى الصفحة ذاتها لايتورع عن المتابعة متحدثاً عن تلك "اليقظة" بمثابة حلماً فارغاً أجوف.

وبصيغة "الخطاب العربي الحديث والمعاصر"، يعلن الكاتب أن مقولات هذا

(1) محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر - المعطيات المقدمة سابقاً، ص5.

الخطاب "مقولات فارغة جوفاء تعبر عن آمال أو مخاوف ليس غير، الشيء الذي جعلها، تعكس أحوالاً نفسية وليس حقائق موضوعية" (2).

ويزيد الاضطراب اضطراباً والاسترسال الإنشائي التناقضي استرسالاً، حين يؤكد الجابري على مايلي، بادئاً إياه بـ "حقاً": "حقاً إن الرواد الذين تحققت فيهم، وبواسطتهم، اليقظة العربية الحديثة، قد تصوروا النهضة تصوراً صحيحاً (خط التشديد مني: ط: تيزيني)، على الأقل من الناحية الشمولية: فعلاوة على ربطهم إياها بالتححرر من سيطرة الأجنبي، وبالوحدة القومية، وبالتقدم الاقتصادي، وبالتحرر الاجتماعي والسياسي" (1).

على هذا النحو، يضعنا الجابري أمام حالتين متناقضتين لا يمكن إزالة التناقض بينهما إلا بتجاوز النهج الذي أفضى إليه، وهو نهج الانتقائية والتلفيقية وغياب النضج والاتساق المنطقيين، وربما كذلك ضعف أو استهتار في إدراك المنظومة اللغوية العربية، إضافة إلى أسلوب الالتواء للتستير على ما يأخذ من الآخرين دون ذكر له (2) - وقد سبق أن أتينا على هذه "الخصيصة" للكتابات الجابرية -.

ومن هنا، فإن النص الجابري يعاني من تهافت منطقي ومفاهيمي داخلي لا يسمح له أن يسلك مساراً معرفياً وفق جدلية الإرهاس والنضح فالتفتح، أي جدلية التاريخي والمنطقي؛ وإن كان يقدم، في شخصه، مثلاً نموذجاً على وجه من

(2) المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها - ص33.

(1) المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها - ص6.

(2) نلاحظ أن بعض الصحفيين أدرك هذا النهج من خلال المقارنة بين كتابات أنجزها الجابري بعد أن استمد بنيتها الأساسية من كتابات أخرى لا يأتي على ذكرها. أما الأمر المعني هنا فيتمثل فيما كتبه فهمي جدعان حول "الدلالة السياسية" كتفسير لأحداث محنة الإمام أحمد بن حنبل وما كتبه بعد ذلك الجابري تفسيراً لذلك حيث استخدم مصطلح "المعقولة السياسية". ويكتب خالد الدخيل في مجلة "المجلة، العدد 794/ 30-4/ 1995/5، ص69" حول ذلك ما يلي: "كيف حصل أن كاتباً مثل الجابري لم يكتشف بأن حديثه عن الطبيعة السياسية للمحنة لا يضيف شيئاً، وإنما يكرر كلاماً سبق وأن قيل من قبل؟ بل لماذا قال بأن كل الذين كتبوا عن المحنة من قبل لم يعطوا أي اهتمام للكشف عن أسبابها ودوافعها السياسية، مع أن هذه الأسباب والدوافع مفصلة في الكتاب الذي بين يديه وهو كتاب (المحنة) (لجدعان)؟".

أوجه الفكر العربي المعاصر، وهو وجه الاضطراب والنوسان والمراوغة، وكذلك "مماشاة الأمور حسب ظروف من يخاطبهم".⁽³⁾

ولقد كنا تفحصنا الموقف الجابري من بدايات "النهوض" أو "اليقظة" العربية الحديثة، فوجدناه قائماً على التناقض والخلط في الأزمنة التاريخية. أما الآن فنعمل على ضبط مصادر أو مصدر ذلك النهوض أو تلك اليقظة، لدى الكاتب المذكور. هاهنا، نقرأ الفكرة الجابرية التالية، التي هي بمثابة التحديد المركزي لما يفهمه تحت العلاقة بين الداخل (العربي) والخارج (الغربي): "إن النهضة العربية الحديثة كانت أساساً ومنذ البداية، وليدة الصدمة مع قوة خارجية ومهددة، قوة الغرب وتوسعه الرأسمالي الاستعماري"⁽¹⁾. ففي هذا النص الواضح والصريح، يحيل كاتبه "النهضة العربية الحديثة" إلى فعل خارجي، هو فعل "صدمة" أحدثها الغرب في المجتمع العربي الحديث. وبذلك، يكون الجابري قد لجأ إلى ماجأ إليه في حالات أخرى (أتينا على بعضها سابقاً)، وهو تفسير "الداخل العربي" بـ "الخارج العربي".

ولكن الجابري - كعهده في التناقض بين مايكتب - يعود، ليتحدث عن "السؤال النهضوي بصورة عامة"، فيرى أنه "سؤال أيديولوجي مشرّع: إنه ليس سؤالاً علمياً يحلل الواقع من أجل الوصول إلى قانون يعبر عن ثوابته، بل هو سؤال

(3) لدع، الآن، الحديث عن تحول الجابري، بقدر واضح، باتجاه "مشروع اسلاموي" - تأتي عليه لاحقاً في هذا البحث - مقابل "مشروعه العقلي"، الذي نحن بصددته حتى الآن: نفعل ذلك، لنلفت النظر إلى أن الجابري أضاف إلى موقفه السابقين من "النهضة العربية" موقفاً ثالثاً جديداً يحيل صاحبه - هذه المرة - إلى مافضه في أحد الموقفين المذكورين. فإذا كان الرجل قد أدان مقولات الخطاب العربي المعاصر بوصفها "مقولات فارغة جوفاء"، فإنه - الآن - يبشر بنمط جديد من الدفاع عن "القومية العربية" في الخطاب المذكور. هذا النمط يتحدد بنوع من التعالي الرومانسي (الذي كان وحده الرد الوحيد الممكن على الآراء التي تريد أن تربط القومية بالمعطيات الموضوعية". (محمد عابد الجابري: القومية والإيمان والحب - ضمن جريدة الشرق الأوسط، الاثنين 19/2/1996، ص8).

(1) محمد عابد الجابري: التراث وتحديات العصر - المعطيات المقدمة سابقاً، ص41.

ينشد التغيير ويشرع له في إطار حلم أيديولوجي، وبالتالي فهو لا يطرح إلا إذا كان التغيير قد شق طريقه، أو أخذ يشق طريقه، بفعل الصراعات الاجتماعية التاريخية، الأمر الذي يجعل الحلم بالتغيير حلماً أيديولوجياً فعلاً⁽²⁾.

هاهنا، يفصح التساؤل التالي عن نفسه: كيف علينا أن نتحدث عن "نهضة عربية حديثة" أتت وليدة صدمة خارجية مهددة، من طرف، ونعلن، من طرف آخر، أن السؤال النهضوي "لا يطرح إلا إذا كان التغيير قد شق طريقه، أو أخذ يشق طريقه...؟" إن تغييراً يحدث في مجتمع ما في سياق الإعلان عن سؤال نهضوي، يعني أن النهضة والسؤال النهضوي كليهما أمر منوط بالفعل الداخلي بنيةً ووظائف. وقد كان ابن خلدون قد تحدث عن ظاهرة التأثير الخارجي في مجتمع ما، فلفت نظره أن المغلوب يقلد الغالب في كثير من أموره وعلى نحو يجعل من "الخارج" حكماً على "الداخل". وجاء بعده عالم الاجتماع الفرنسي تارد ليجعل من تلك العلاقة "قانوناً" ضابطاً، خصوصاً حين تتحدد هذه العلاقة بين طرف قوي (هو المؤثر) وطرف ضعيف (هو المؤثر فيه)⁽¹⁾. ولكن تلك الحالة إذا صحت في حالة أو أخرى، إلا أنها تظل مشروطة ببنية الداخل وباحتمالاته وآفاقه، بحيث إن "خارجاً" مالم يسع أن يفعل في "داخل" ما إلا بمقتضى تلك البنية والاحتمالات والآفاق.

هكذا، إذاً، لا يصح القول بحدوث "النهضة العربية الحديثة"، التي يرفض الجابري القول بها طوراً ويُقر بها طوراً آخر بصيغة "حلم" يرافقه أو يتبعه "تغيير" في المجتمع العربي، بمثابة حدثٍ اشتعلت فتيلته "من الخارج"؛ وإن ظل صحيحاً

(2) محمد عابد الجابري: المسألة الثقافية - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 62.

(1) أنظر مع المقارنة: عبد الله عبد الدايم في تعقيب على بحث لنا. ضمن: التراث وتحديات العصر في الوطن العربي - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 132.

القول بأن هذه النهضة واجهت محرضات خارجية كثيرة، سواء كانت ذات طابع تحفيزي إيجابي أو ذات بعد سلبي مُحبط.

ومن نافل القول، الآن، أن الخلط بين "الاستعمار" و "الامبريالية" كمرحلتين من مراحل النظام الرأسمالي الأوربي الحديث، يفضي إلى نتائج مضطربة على صعيد ما نحن بصدد؛ هذا إذا أقررنا أن الجابري يستخدم في "منظومته المنهجية المفاهيمية" ذينك المفهومين كأداتين منهجيتين معرفيتين في تناول موضوع بحثه وتحليله؛ وهو أمر غير وارد إلا على نحو خفي وحذر وغير حاسم، خصوصاً فيما يتصل بالمفهوم الثاني (أي الإمبريالية).

ولعلنا نرى في كتاب لينين "الامبريالية أعلى مراحل الرأسمالية" واحداً من الأبحاث الرائدة، على صعيده. ففيه اكتشف لينين خصائص حاسمة من خصائص تلك الظاهرة، وخصوصاً منها محاولة الامبريالية - وقد برزت في مرحلة تصرم القرن التاسع عشر وبزوغ القرن العشرين - إعادة تقسيم العالم "الأحر"، أي الذي ظل - حتى حينه - في إطار العلاقات ماقبل الرأسمالية الحديثة، وفق مصالحها الاقتصادية والسياسية والعسكرية وغيرها.⁽¹⁾

وقد كان من شأن ذلك أن تحول الوطن العربي - في معظم أقطاره ومناطقه - إلى جيب من الجيوب الوظيفية للإمبريالية؛ مما أدى إلى الوقوف في وجه المشروع النهضوي العربي الحديث، الذي أفصح عن إرهابات ومطامح كبرى له في بعض الأقطار العربية، مثل مصر وسوريا والعراق وتونس. ومن هنا، كان ماكتبه الياس مرقص صحيحاً، وهو "أن تعميق التجزئة العربية هو القانون الموضوعي لعصر

(1) أنظر كتاب لينين المذكور ضمن:

.Lenin - Werke , Bd. 22, Berlin, Dietz Verlag 1960.

الإمبريالية، أي القانون الموضوعي لعمل الإمبريالية في الوطن العربي"؛⁽¹⁾ مع الإضافة الضرورية التالية، وهي أن "القانون" المذكور إذ تشخص في عملية تعميق التجزئة العربية، فإنه حقق ذلك في سياق تعميق التخلف التاريخي عبر تحويله (أي التخلف) إلى تخليف مركّز وشامل وذو بعد استراتيجي.

ولنضرب صفحاً، الآن ولغاية بحثية، عن التناقض الذي أبرزناه في موقف الجابري من مصداقية العلاقة بين الحامل والمحمول في الحقل النهضوي العربي، لنتحول باتجاه التدقيق في الشق الأول من التناقض إياه. فالكاتب المذكور يتابع تصوره عن "المقولات الفارغة الجوفاء للخطاب العربي الحديث والمعاصر والتي لاتعكس حقائق موضوعية"، واضعاً إياها في ميزان واحد مع الفلسفة الإسلامية القروسطية: "إنهما مختلفتان معرفياً وأيديولوجياً. ومع ذلك فهما يلتقيان في خاصية أساسية تشكل جوهر طبيعتهما: هي أن كلا منهما عبارة عن قراءة، أو قراءات لفكر آخر، وليس لتاريخه الخاص. وهكذا فكما كانت الفلسفة العربية الإسلامية عبارة عن قراءات مستقلة لفلسفة أخرى هي الفلسفة اليونانية...، فإن الفكر النهضوي العربي الحديث والمعاصر بدوره، كان ولا يزال عبارة عن قراءات لفكر آخر هو إما التراث العربي الإسلامي وإما الفكر الأوربي الحديث والمعاصر، قراءات توظف مضامينها الأيديولوجية في هدف أيديولوجي عام يعبر عنه تارة

(1) يستشهد الجابري بهذه الفكرة الخاصة بمرقص في كتابه (الخطاب العربي المعاصر - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 100) والمأخوذة عن كتاب مرقص (الأمة والمسألة القومية - دار الحقيقة ببيروت 1971، ص 81)، معلقاً عليها، على الصفحة ذاتها، كما يلي:
"إن العامل الخارجي، إذن - وبعبارة أوضح: التهديد الأجنبي - هو الذي ربط، ويربط، في الوعي منذ يقظته الحديثة إلى الآن بين الوحدة والتقدم".

في هذا "التعليق" يظهر بوضوح أسلوب الإسرسال والخفة والسطحية في تعامله مع النصوص. فإذا تحدث مرقص عن "تعميق التجزئة العربية في عصر الإمبريالية"، فإن الجابري يسارع لاستنباط أن مرقص أعلن أن "التهديد الأجنبي الخارجي هو الذي ربط ويربط في الوعي العربي منذ يقظته الحديثة إلى الآن بين الوحدة والتقدم" إنه أسلوب بارع ولكن ساذج في "تكوين نظرية خاصة عبر تقويل الآخرين بنقيضها".

بـ(النهضة) وتارة بـ(الثورة)... إن هذا يعني أن الأيديولوجي في التراث العربي الإسلامي وفي الفكر الأوربي الحديث والمعاصر يقوم بالنسبة للأيديولوجية العربية المعاصرة مقام المادة المعرفية مما جعلها ذات طابع أيديولوجي مضاعف: توظيف أيديولوجي للإيديولوجيا⁽¹⁾.

هاهنا، مرة أخرى ولكن على صعيد ما تبقى من التاريخ العربي كما يفهمه الجاهري، نواجه الفكر العربي (الحديث والمعاصر) وقد انتزعت منه روحه المحفزة على البقاء والتقدم: المعرفة والمادة المعرفية. فإذا كانت هذه الأخيرة من "اختصاص الآخر - الغرب"، على مدى تاريخه الطويل، وكانت الأيديولوجيا "المجردة من المعرفة" من "اختصاص العرب"، فإن تاريخ الفكر العربي هو عبارة عن تاريخ علاقة ثنائية بين فريقين لا ينتمي الواحد منهما للآخر لا أيديولوجياً ولا قومياً ولا سيكولوجياً ولا معرفياً، ولأمن حيث البنية الایستيمولوجية⁽²⁾. بيد أننا إذا توغلنا في الخطاب الجاهري هذا، فقد نتوصل إلى أن الرجل يكتشف علاقة محددة بين الفريقين المذكورين، هي علاقة التبعية والهيمنة المعرفية العلمية العقلانية، تبعية "الفكر" العربي (هنا بين قوسين) للفكر الغربي (هنا دون قوسين)، وهيمنة هذا على ذاك هيمنة عارف على معرّف. أليست الرؤية الاستشراقية هي التي تضبط، هنا، آلية العلاقة بين الفريقين المعنيين؟ إن المعرفة الغربية الكلية وذات النمط الذي لا يخرج عنه وعليه أي مفكر خروجاً معرفياً (وإن كان عاطفياً إنسانياً محتملاً)، تجعل من التاريخ الفكري العربي (وهو جزء من التاريخ الشرقي) تابعاً لها، حيث تحوله إلى تاريخ أيديولوجي لا يعرف أولاً، أي تجعل منه موضوعاً لها، للتسوية الاستشراقية، وحيث تلج - وهذا ما يفعله هنا المستغرب الجاهري - على أن الأيديولوجيا لا ترقى إلى المعرفة العقلانية العلمية ثانياً، فتبقى تلك تلهث وراء هذه لهاث حامل لا ينتمي إلى محموله ومحمول لا ينتمي إلى حامله!

(1) محمد عابد الجاهري: الخطاب العربي المعاصر - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 183.

(2) المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها.

هكذا وبعد أن واجهنا الاستشراق في سياق سابق بصيغة التلفيق بين الشرق للقلب والغرب للعقل، نواجهه الآن بصيغة التلفيق بين الشرق (التاريخ العربي) للايديولوجيا والغرب للمعرفة. من هذا "العمق المعرفي العلمي والتاريخي"، يرغب السيد الجابري في تقديم "مشروعه النقدي العقلاني - العقلي" للفكر العربي الحديث والمعاصر، وباتجاه عصر تدوين عربي "نهضوي" جديداً نعم، هو يرغب في ذلك؛ وهو جاد كل الجد في إنجازه! هاهنا، قد نرى أن ما اعتبره الجابري "مقولات فارغة جوفاء للخطاب العربي الحديث والمعاصر" ينطبق، بدقة، على ما يقدمه هو على صعيد ما نحن بصدده، طالما أن ذلك، هو بدوره، ينتمي إلى الخطاب العربي المعاصر "انتماء مؤكداً"؛ لكن مع التحفظ المنهجي الهام على ما أعلنه من أن تلك "المقولات الفارغة الجوفاء"، التي يندرج ما يقدمه هو فيها، "لا تعكس حقائق موضوعية". إن التحفظ على ذلك يأتي من أن المقولات المذكورة - ومعها ما يطابقها من الكتابات الجابرية - تعكس "حقائق موضوعية"، بقدر ما تعبر عن واقع الحال العربي، سواء تم ذلك مباشرة أم على نحو دلالي وضمن جدلية الواقع والفكر. كما يأتي ذلك التحفظ من أن ذلك الذي يقدمه الجابري نفسه، في الحقل المعني هنا، ويعكس "حقائق موضوعية"، يتمثل في قانون التبعية، الذي يحكم الواقع العربي الراهن حيال الغرب الرأسمالي الامبريالي، أي القانون الذي يتشخص ويتحدد - في هذا السياق الجابري - بعلاقة التبعية السوسيوثقافية القائمة بين الاستشراق الغربي والاستغراب المغربي.

ولكن الثنائيات التليفية، التي يصطنعها السيد الجابري بين الشرق والغرب، ربما تظهر بقوة ودلالة ايديولوجية مفتضحة، على الصعيد الايديولوجي وتحديدًا على صعيد الفكر السياسي، في قرائته للخطاب السياسي لدى ابن خلدون. ففي بحث له حول "نظرية ابن خلدون في الدولة العربية"، يقول محدداً ما يراه علاقة قائمة بين الخطاب السياسي الخلدوني (العربي) وبين العنف والاستبداد (العربي - الشرقي)، على عكس الخطاب السياسي اليوناني (الغربي) القائم على مفاهيم

"السياسية المدنية، والمواطنة، والعدل...": "إن هيمنة هذا المفهوم السلطوي للسياسة على فكر ابن خلدون هو الذي جعل خطابه السياسي لا يتسع، ولا يتحمل، ولا يتقبل، مفهوم (السياسة المدنية) و(المدينة الفاضلة)... لقد أبرزنا غنى الخطاب الخلدوني بالمفاهيم والتعابير الدالة على العنف السياسي. وإذا نحن فحصنا هذه المفاهيم والتعابير وجدناها عربية أصيلة بمعنى أن ابن خلدون لم يبتكرها ولم يدخل عليها أي تغيير أو تطوير وإنما استعملها كما هي متداولة في القاموس العربي. وإذاً أفلا يعني هذا أن غنى الخطاب السياسي الخلدوني بمفاهيم العنف وعباراته إنما هو انعكاس أو امتداد لغنى اللغة العربية وبالتالي الخطاب السياسي العربي عموماً بنفس المفاهيم والعبارات؟" ⁽¹⁾

إن الجاهري يشتق تلك المفاهيم والعبارات، إذاً، من وضعية عربية أصيلة يمكن أن يعبر عنها ابن خلدون أو غيره، لأنها حالة مقترنة بالعربي (والشرقي عامة) على سبيل الفطرة الجيوبوليتيكية الصحراوية واللغوية. إذ لما كانت الصحراء صحراء (وليس بحراً) وكانت اللغة العربية لاتاريخية، فقد غدا الفكر السياسي (وغيره) المطابق لهما فكراً "ينبع من عقلية خاصة" منغرزة في جلود أصحابها. وعلى العكس من ذلك وبالتضاد معه، فإن "البديل العقلاني (اليوناني) لدولة العشرة (العربية) لم يكن مجرد حلم شبيه الخيال... بل إن المدينة الفاضلة عند فلاسفة اليونان إنما كانت امتداداً على صعيد الفكر لمدينة الواقع، مدينة أثينا ودولتها". ويتابع الجاهري، مستشهداً بجورج سباين، حيث يقول: إن "معظم المثل العليا السياسية الحديثة كالعدالة والحرية والحكومة الدستورية واحترام القانون قد بدأت، أو على الأقل بدأ مدلولها بتأمل الفلاسفة الإغريق نظم دولة المدينة التي تحت ناظرهم". ⁽²⁾

(1) المرجع السابق مع مطياته المذكورة ذاتها.

(2) محمد عابد الجاهري: نظرية ابن خلدون في الدولة العربية - قراءة في الخطاب السياسي الخلدوني. مجلة (الفكر العربي المعاصر - رقم 27/ ص 38).

وبذلك، يغدو التاريخ هو التاريخ اليوناني الأوربي (الغربي)؛ كما يغدو اللاتاريخ الوعاء الحقيقي لـ "العقلية العربية الأصيلة"؛ بقدر ما يغدو الابستيم اليوناني الأوربي (الغربي) ذا بنية منفتحة باتجاه التقدم والتغير والحرية والمساواة الخ...، ويغدو الابستيم العربي (الشرقي) بنية مغلقة تكرر نفسها على نحو الاجتزار: إذا كان ابن خلدون قد عبر عن هذه البنية المغلقة في القرن الرابع عشر، فإن الفكر السياسي العربي - راهناً ولاحقاً - يعبر عنها دوغماً تغير أو تبدل.

ودون الدخول في تفاصيل موسعة حول الموقف من "الابستيم اليوناني"، فإن القول ضروري بأن المفاهيم التي عددها الجابري وأستاذه جورج سباين (المواطنة والحرية والمساواة...) هي نفسها وفي سياقها التاريخي عبّرت عن نمط من اللامواطنة واللاحرية واللامساواة، على الأقل من موقع أن دولة المدينة اليونانية قد ميزت تمييزاً دقيقاً بين "الأحرار" و"العبيد". فهؤلاء الأخيرون لم يجدوا التعبير عنهم من موقع أولئك بوصفهم "ناساً - بشراً"، بل اعتبروا أدوات ناطقة. وقد كان أرسطو على رأس من نظّر لهذا الموقف، حيث اعتبر العبيد أدوات (لاذوات) لهم.⁽¹⁾

بل إن إحدى الكلمات، التي استخدمت للتعبير عن "عبد" باللغة اليونانية، كانت Andrá podon، وتعني مايعادل "بهيمة ذات أربع أرجل"⁽²⁾.

إن الجابري، الذي يستثني من التاريخ العربي الفكري المرحلة المغربية والذي يختزل هذه المرحلة باثنين من مفكريها هما ابن رشد وابن خلدون، يعمل - هنا وكما لوحظ - على تصفية هذا الاستثناء نفسه وعلى تدميره عبر مناقضته بالفكر السياسي الغربي. هاهنا، ثانية وثالثة، يؤكد الجابري ولاءه للمرجعية التي ينطلق

(1) أنظر، مع المقارنة، المقالة التي كتبها جورج طرابيشي: بين الخطاب السياسي العربي وزميله اليوناني السالف - المعطيات المقدمة سابقاً.

(2) حول ذلك، يُحال إلى George Thomson في كتابه: Die ersten Philosophen - Akademie - Verlag. 1961. Berlin خصوصاً في صفحات 161-169.

منها أبداً، مرجعية الغرب بأفقها الاستشراقي المركزوي الأوربي: إذ، ما "الأوراق" التي تبقت في يد السيد الجابري لإنجاز مشروعه المزعوم في تدشين نهوض عربي جديد يبدأ بالاستثناء المغربي، خصوصاً وأنه أدخل ابن خلدون في معجمية الفكر السياسي الحضاري الاستبدادي، وربط بين ابن رشد و"العقلانية النقدية الأوربية"، التي بدأت في اليونان العتيقة؟!

ب - يكتب الجابري، في سياق الحديث عن هزيمة عام 1967، مؤكداً على أن "العرب (هكذا عموماً)... عندما حلت بهم الهزيمة اصطدموا بالواقع الحقيقي الذي يعيشونه ويتحركون في إطاره فتحول حلمهم ذاك، بكل سرعة لازمانية، الحلم، تحول إلى كابوس، وأصبح خطابهم، المنفصل دوماً عن الواقع، يعبر هذه المرة عن (الحلم - الكابوس)".⁽¹⁾ هاهنا، نعود بالجابري إلى "حلمه العربي" المعبر عنه بالخطاب العربي "المنفصل دوماً عن الواقع". ولنا، في هذا، أن نرى إلى أي مدى يطلق الجابري لنفسه العنان، حيث يتحدث عن خطاب منفصل دوماً عن الواقع. أي "واقع" هذا الذي لاهلاقة له بما ينتج من أنماط الخطاب التي يعيش أصحابها في صلبه؛ وأي "خطاب" ذاك الذي ينشأ خارج واقعه؟!

ومرة أخرى، يعلن الجابري ذلك الانفصال الدائم، ولكن الآن بخط التشديد ومن موقع "الايدولوجيا العربية المعاصرة". فهو يرى ضرورة التأكيد "بصفة خاصة (على) غياب العلاقة، أو على الأقل ما يكفي من العلاقة، بين الفكر والواقع في الايدولوجيا العربية المعاصرة... وبعبارة أخرى ان الخطاب العربي الحديث والمعاصر لا يطرح قضايا الملموس، بل قضايا تقع خارج الواقع". ويتابع على الصفحة التالية قائلاً: "إنه عندما تكون السلطة المرجعية واقعة خارج الواقع وتقدم نفسها كأصل، أي كنموذج - سلف، فإن الفعالية الفكرية تكتسي شكل قياس فقهي"⁽²⁾.

(1) محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 33.

(2) المرجع السابق مع معطياته المذكورة - ص 185-186.

هنا وهناك (وفي مواضع أخرى أتينا عليها في هذا البحث)، يقع الجابري في نهج ميكانيكي تلفيقي يضع - بموجبه - الفكر العربي الحديث والمعاصر في علاقة (لاعلاقة) تجاورية آلية مع الواقع العربي الحديث والمعاصر. ولأن الرجل ذو نهج ميكانيكي تلفيقي وقطعي في أحكامه قطعية تنضح بالاعتداد بالنفس وبتعال أرعن عن الواقع والنص العربيين (هو لا يهتم بالتحليل المجتمعي ولا بالتحليل الفئوي والطبقي المشخص عربياً، ولا يعرف هذه المقولات السوسيولوجية)، فقد وجد نفسه مُقصى عن إمكانية ضبط العلاقة بين هذين الأخيرين في ضوء التمييز بين "المصادقية المعرفية" و"الدلالة الواقعية" للفكر حيال الواقع. فإذا كان الفكر العربي الحديث والمعاصر غير ذي مصداقية معرفية تسمح له بالإعلان بأنه "الفكر العلمي الدقيق كثيراً أو قليلاً" عن الواقع المعني والمطابق له، كما يجزم الجابري دونما تمحيص وتدقيق، فإن هذا لا يعني انتزاع الفكر العربي المذكور من انتماؤه البنيوي وحاضنته الاجتماعية بصيغة العلاقة بين دالّ ومدلول. أما ما يدعوه الكاتب بـ "السلطة المرجعية أو السلطتين المرجعيتين" للفكر العربي إياه، فيمكن اكتشاف تهافته عبر إحالته إلى جدلية الداخل والخارج، التي يبرز الفكر العربي الحديث والمعاصر (كما الفكر العربي عامة) بمقتضاها بوصفه فكر الواقع العربي أولاً وثانياً، ومثابة الفكر الذي يتبنى أو يستلهم من الخارج ما يستجيب له على نحو أو آخر.

إن التحدث عن "سلطة مرجعية خارجية" للفكر العربي الحديث والمعاصر، ليس إلا من قبيل اللغو والعبث في استخدام المصطلحات. والأمر هذا ينسحب على سلطة مرجعية "أوربية مزعومة"، كما على سلطة مرجعية "عربية إسلامية مُدعاة". فهاتان كلتاها إذا ما أريد لهما أن تفعلا في الفكر المذكور، فإن المرور على طريق الداخل - الوضعية الفكرية الحديثة والمعاصرة - والتحول إلى وجه من أوجهها بنيوياً أو وظيفياً أو كليهما، أمر لامناص منه.

وإذا كان الأمر، الآن، كذلك، فإن وصم الفكر العربي الحديث والمعاصر بأنه

لقيط، أمر لا يمكن أخذ صاحبه على محمل الجلد . كما أن هذا النمط الجاهري من "البحث" يجعل من البحث العلمي ألعوبة ومطية في أيدي الهواة والدخلاء والخصوم. إذ يكفي - في مثل هذه الحال - الإعلان عن أن هذا التيار الفكري أو ذاك أو هذا الموقف الفكري أو ذاك غير ذي علاقة بالواقع العربي الحديث والمعاصر، حتى تندلع حرب هستيرية زائفة ضده - "تهمة" كونه مستجلباً من خارج الواقع المذكور. ونغدو، مرة أخرى، أمام الفظاظ المنهجية المتمثلة بالقول بـ "نظرية دخيلة" أو "نظرية مستوردة" أو "مستعارة" من خارج. ان مثل هذه الأقوال لاقية علمية لها على صعيد العلوم الاجتماعية والإنسانية، بما فيها التاريخية. ومن هنا، فإن مايكتبه الجاهري تالياً، يدخل في حقل ايديولوجيا وهمية: "إن مفاهيم الخطاب العربي الحديث والمعاصر... مستعارة في الأغلب الأعم إما من الفكر الأوربي...، وإما من الفكر العربي الإسلامي الوسيط... إن مفاهيم الخطاب العربي الحديث والمعاصر معطاة قبلياً" (1).

وتجري عملية تجريد الفكر العربي من عربيته وواقعيته على يد الكاتب الجاهري بالخطو خطوة ثانية إلى أمام، بعد الخطوة الأولى المتمثلة بانتزاع بعده المعرفي منه وإلحاق "البعد المعرفي" برمته بالفكر الغربي يونانياً كلاسيكياً وأوروباً حديثاً ومعاصراً. تلك الخطوة الثانية تقوم على التأكيد على أن ما يعلنه في موضع ما (2) من أن "الفكر النهضوي العربي الحديث والمعاصر... كان ولا يزال عبارة عن قراءات لفكر آخر...، قراءات توظف مضامينها الايديولوجية في هدف ايديولوجي عام"، يفضي إلى التشكيك في البعد الايديولوجي ذاته الخاص بالفكر العربي، وذلك من موقع "غياب العلاقة أو على الأقل مايكفي من العلاقة بين الفكر والواقع في الايديولوجيا العربية المعاصرة"، كما سبق وظهر معنا جابرياً. ومن شأن ذلك، في نهاية المطاف، أن يقود إلى التفريط ببُعدي الفكر المذكور كليهما، المعرفي والايديولوجي. وبعدئذ، مالذي يتبقى بين أيدينا؟

(1) المرجع السابق مع معطاته المذكورة - ص 182.

(2) المعطيات المقدمة ذاتها: ص 183.

وهناك وجه هام من المسألة التي نحن بصدددها، يتعين علينا أخذه بعين الاعتبار العميق. إنه تحديد طبيعة وآلية العلاقة التي تقوم بين الواقع والفكر، على نحو العموم. لقد انطلق السيد الجابري من تصور ميكانيكي تجاوري وكذلك - في حالة أخرى - من تصور ذي بعد واحد لتلك العلاقة. فما قدمه على صعيد الفكر العربي، وضعه في إطار ميكانيكي تجاوري. أما ما قدمه على صعيد الفكر الأوروبي، فيقوم على الاعتقاد بضرورة اكتمال البنية الاجتماعية النهضة كي يكون الفكر المعبر عنها موضع اعتراف وإقرار. فهو يعلن، تحديداً لذلك، مايلي: "إن مصطلح Renaissance - ويعني لغوياً: (ميلاد جديد) - لم يظهر في اللغة الفرنسية إلا مع بداية القرن التاسع عشر...، مما جعل منها (من حركة التجديد) حركة تجديدية بمعنى الكلمة، بل (ميلاداً جديداً) لقارة ظلت شبه ميتة طوال القرون الوسطى... وإذن فمصطلح Renaissance قد صيغ بعدياً، للتعبير عن شيء قد كان، عن واقع تاريخي يحدد المعالم والصفات، كامل الوجود والمقدمات".⁽¹⁾

إذاً، بحسب "معجمية المطلقات الميتافيزيقية"، التي ينطلق منها الكاتب في طرح آرائه (أنظر تعبير: واقع تاريخي كامل الوجود والمقدمات)، يرى أن "الميلاد الأوروبي الجديد" اكتسب هويته هذه، حيث أصبحت "كاملة الوجود والمقدمات"؛ ثماً هياً لصياغة المصطلح المطابق بعدياً⁽²⁾. إن مثل هذه الرؤية

(1) المرجع السابق مع معطياته المذكورة - ص18.

(2) قد ننبين في هذا الحديث عن واقع تاريخي "كامل الوجود والمقدمات" لحظة مضمرة من لحظات أيديولوجيا "نهاية التاريخ". فهذه الأيديولوجيا، التي مثلها وبشر بها كبار أمثال هيجل وصغار أمثال فوكوياما، تفصح عن نفسها بصيغة ثنائية لاتاريخية بين "شرق مستنجد تاريخياً" و"غرب - أوروبي أميركي معادل للتاريخ". ويمكن أن نقرأ هذه الثنائية بعد تفكيكها تاريخياً ومنطقياً، فنجدتها ماثلة في الفكرة المركزية الأوروبية - الأمريكية التالية:

إن "نهاية التاريخ" هي نهاية تاريخ "الأخر - اللاأوروبي اللاميركي" مفهوماً في سياقها اللاأرستائي (ما قبل الرأسمالي والاشتراكي)، كما هي محور التاريخ وتأييده في العالم الأوربي - الأمريكي (الرأسمالي). ونذكر هنا بما دعاه هيجل "الروح المكتملة" في "الذات الألمانية"، لتبين صلة القرى بين هذا "الاكتمال الهيجلي المركزي الأوربي" بـ "الواقع التاريخي الكامل الوجود والمقدمات" لدى الجابري. أنظر حول العلاقة بين "الغرب" و"الشرق الصيني والهندي والشرق أوسطى" عند هيجل:

Heinrich Zimmer - Philosophie und Religion Indiens, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaften, 2.Auf. 1976, Germany, s.38.40.

النتهيجية ليس بوسعها أن تكتشف الاحتمالات المتعددة والتشابهة، التي قد يمتلكها الفكر العربي الحديث والمعاصر، على صعيد المسألة النهضوية. فالتمييز بين المقولتين "فكر نهضوي" و "فكر نهضة"، مثلاً، يبرز، هنا، كواحد من مداخل رئيسة كبرى إلى إشكالية الفكر العربي النهضوي الحديث والمعاصر: إن غياب الجدلية والتاريخية في الرؤية الجابرية فوت عليه فرصة وضع اليد على ذلك المدخل!

نعم، لم يتكون فكر نهضة عربية كامل الوجود والمقدمات وكذلك النتائج؛ ولكن تكون فكر نهضوي عربي أنجز مهمة التبشير والفعل بحدود معينة بنهضة عربية، وإن لم تُتح له فرص التماهي - إلا بقدر أولي وغير حاسم - مع هذه الأخيرة. والحق، إن هذا وارد ورود تعددية العلاقة بين الفكر والواقع، تلك التعددية التي تحتل مجموعة من الصيغ، منها أن يتخلف الفكر عن الواقع، وأن يسبق الفكر الواقع، وأن يتماهى معه على نحو أو آخر.

ومن طريف الموقف أن يضع الجابري "الحلم" مقابل الواقع وضده، مثله مثل "الممكن" والواقع. فبعد أن أعلن أن "مائة عام مرّ على الحلم" الذي ظل حلمًا، بل حلمًا "فارغاً أجوف"، كما مرّ معنا سابقاً، يثني على ذلك بصيغة يعتبرها مقابلة للحلم ومطابقة، وهي "الممكن". وبذلك، يغدو الخطاب العربي - في وجهه القومي - ذا أفق ممكن فحسب: "إن الخطاب القومي العربي خطاب في الممكنات"⁽¹⁾. وهنا ثانية، ينقض الرجل نفسه ويناقض، حين يتحدث عن عبد الناصر وخطابه: "ذلك كان منطق الخطاب القومي الناصري إزاء القضية الفلسطينية حتى يونيو 1967. وإذا كان من الممكن وصف هذا المنطق بالمعقولة والواقعية، فإن المنطق الذي أملى على جمال عبد الناصر التورط في حرب 1967 لا يمكن وصفه بشيء آخر سوى أنه (منطق اللامعقول)"⁽²⁾.

(1) المرجع السابق مع معطياته المذكورة - 127.

(2) المرجع السابق مع معطياته المذكورة - ص 124.

إن مقولة "الواقعية" الناصرية عليها أن تقف، هنا جابرياً، مقابل مايقوم عليه الخطاب العربي الحديث والمعاصر من "الحلم والممكن"، هذا الخطاب الذي لابد أن يكون الخطاب القومي الناصري جزءاً منه. كيف تحدث هذه المواقف المتناقضة في نص واحد هو "الخطاب العربي المعاصر"؟ ولكن قبل هذا السؤال، هنالك سؤال آخر يتصل بـ "البنية المفهومية" لدى الجابري؛ ذلك هو: هل يقف الحلم والممكن، بالضرورة، مقابل الواقع؟ ومن أجل صوغ إجابة عن هذا السؤال، نذكر بضرورة العودة إلى التمييز بين "فكر نهضوي" و"فكر نهضة". فالعبارة الأولى قد تكون تعبيراً عن فكر يعلن عن نهضة حتى في حال عدم تشخصها الاجتماعي الحاسم، أي قد تكون تعبيراً عن حلم نهضوي مازال يفصح عن نفسه بصيغة الإمكان. إن الحلم الإمكاناني يعكس عملية التوتر والقلق والتردد والنوسان والتعقّم مابين الفكر والواقع.

ويبرز ذلك الوضع من الاضطراب والنوسان والتناقض بين الفكر والواقع، والحلم والواقع، والممكن والواقع، كذلك في العلاقة بين الفكر والأهداف (وربما أيضاً بين الوسائل والأهداف). إن الخطاب الفلسفي العربي المعاصر هو، هذه المرة، موضوع ذلك الوضع. فالجابري يعلن بالخط الفاحم وبلغه الحسم أن "التناقض بين الطابع العقلاني للأهداف والطابع اللاعقلاني للتفكير هو السمة البارزة في الخطاب الفلسفي العربي المعاصر"⁽¹⁾.

إن المؤلف لايفسك عن طرح ثنائيات ميتافيزيقية تلقي ظلالاً قائمة على الموضوعات التي يتناولها. ولعل الرجل لم يشغل أبداً بطرح تلك الثنائيات، فأتى بها هكذا جزافاً؛ وإلا، كيف نفسر وجود "طابع عقلاني للأهداف" من موقع "تفكير ذي طابع لاعقلاني"؟ أي "تفكير" هذا الذي يرسم أهدافاً عقلانية، ويكون هو نفسه لاعقلانياً؟ ثم، من هو الحامل الاجتماعي لهذا "التفكير"، هذا بالطبع إذا كان الجابري قد دار في ذهنه السؤال حول تشخص الفكر المذكور

(1) المرجع السابق مع معطياته المذكورة - ص 174.

اجتماعياً؟ وأخيراً، لنا أن نطرح السؤال التالي كوجه من أوجه التأسيس
الايستيمولوجي لتلك الثنائية: كيف يتاح لبنية فكرية لاعقلانية أن تنتج أهدافاً
عقلانية؟ إن تفحصاً ايستيمولوجياً (جدلياً تاريخياً) لثنائية العقلاني واللاعقلاني
الجابرية، يمحيط اللثام عنها بمثابرتها نتاج رؤية منهجية لاعقلانية من طرف،
ولاجدلية لاتاريخية من طرف آخر، وفاقدة للتماسك العقلي الإنساني الأبسط من
طرف ثالث.

ويبقى، في حاصل القول، أن السيد الجابري، في تناوله الفكر العربي المعاصر
(والحديث)، جعل منه حقل اختبار رديء، يُعمل فيه مِبْضَعُهُ تَجْزِئاً وتشظييراً
وتسطيحاً وتهشيماً؛ بغض النظر عن النوايا والمقاصد الذاتية السيئة أو الطيبة، التي
تقود - في مثل هذه الحال - إلى صوى "الاستشراق الغربي"، بصيغته التي جرى
الحديث عليها من قبل.



3

أوهام الخطاب الديمقراطي "المجرد" والعلماني "المضاد" للدين

آ. والآن، إذا ما انتقلنا إلى تشخيص ما أتينا عليه في إطار الوضعية العربية الراهنة، فإننا سنجد أنفسنا وجهاً لوجه أمام المسألة الكبرى التي تشغل الفكر العربي الراهن وتؤرقه وتأخذ عليه أنفاسه؛ نعني بذلك مسألة "الديموقراطية" ومعها مسألة العلمانية. فهنا، تتصاعد وتائر الاهتمام، كما تفصح عن نفسها وتائر الاختلاف والتوتر والصراع.

والحق، إن اتساع رقعة الأحداث الراهنة في العالم، ومن ضمنه العالم العربي، وما أفضى إليه من تحويل ذلك العالم إلى "قرية صغيرة"، يضع المثقف العربي - يداً بيد مع تسارع تلك الأحداث على نحو نوعي انفجاري - أمام مهمات كبرى ربما ما يزال، حتى الآن وبشكل عام، بعيداً عن تلمسها وضبطها علمياً وإدخالها في منظومته الفكرية على نحو نقدي. ونضيف إلى ذلك، بل ننطلق في ذلك من أن تهشّم وتحلّل الحامل الاجتماعي للمثقفين العرب الممثل بالفئات الوسطى بفعل الانهيارات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي اجتاحت المجتمع العربي، في معظم أقطاره، أسهما في توليد مقدمات أولية لمخاض عربي جديد: إن المثقفين العرب، سليلي الفئات الوسطى، في غالب الأحوال، يخضعون الآن لعملية إعادة تبين من موقع بروز إرهاصات أولى لتقاطب اجتماعي طبقي جديد في المجتمع العربي، وفي بعض أقطاره خصوصاً.

وإذا كان قد أخذ يتبلور رهان جديد على قوى اجتماعية وثقافية ربما هي في طور مخاض جديد (ونعني بها الطبقات التحتية المعدمة والفئات الوسطى المتهاوية اقتصادياً واجتماعياً وثقافياً)، فإننا نستطيع أن نتصور كم سيكون معقداً ومؤملاً ومركباً إنجاز هذا الرهان. لقد أتينا - في مواضع سابقة - على ذكر ما اعتبرناها

عوامل إعاقية لذلك الإنجاز في المرحلة الراهنة، وكان في مقدمتها الحيلولة دون اندماج اجتماعي طبقي وثقافي أخلاقي بين تلك الطبقات التحتية والفئات الوسطى المذكورة، وبروز "الدولة الأمنية" بآلياتها السيأمنية القائمة على إفساد من لم يفسد بعد على صعيد الأذنين وبالتالي تحويل الجميع - وفق الأولويات - إلى مدانين تحت الطلب، وأخيراً تصاعد تبعية المجتمع العربي اقتصادياً وسياسياً للإمبريالية الرأسمالية تبعية تكاد تكون تامة.

إن ذلك مجتمعا - وخصوصاً ما يتصل منه بـ "الدولة الأمنية" المذكورة وبما تنطوي عليه من اتجاهات استراتيجية مخططة لممارسة القمع المباشر وغير المباشر ومن ثم للمصادرة على الرهانات الاجتماعية النيمضوية المحتملة في المجتمع العربي والخلط بينها وبين رهانات طائفية ومذهبية وأسرية ومثليها - أخذ يهيء بعض الظروف في بعض أوساط المجتمع المذكور لـ "اكتشاف" أن "الديموقراطية" قد تكون أحد المدخل الكبري أو المدخل الأكبر إلى ذلك الأخير. ولما كان على الجميع، هاهنا، أن يعيشوا الأحداث الصراعية الدامية، التي تشهدها الساحة العربية الراهنة وكذلك التي شهدها الساحة اللبنانية خصوصاً، فقد برزت ضرورة الديمقراطية مقترنة - على نحو عضوي صريح بـ "العلمانية"، أي بما يجعل من "الوحدة الوطنية والقومية" أمراً محتملاً في وضعية اجتماعية تقوم، في معظم جيوبها (أقطارها)، على تعددية دينية وطائفية مذهبية أو إثنية أو هاتين معاً.

لقد برزت الديمقراطية في المجتمع العربي المعاصر، والراهن على نحو الخصوص، كرداً على دكتاتورية الأنظمة السياسية العربية أولاً، وعلى ظلامية بعض التيارات الإسلامية ثانياً، وكدعوة إلى ربطها (أي الديمقراطية) بالتنمية الاقتصادية والسوسيوثقافية المستقلة ثالثاً، ورابعاً وأخيراً كمنظومة سياسية ثقافية تدعو إلى حقوق الإنسان والتعددية السياسية والثقافية وكذلك إلى العدالة الاجتماعية (الديموقراطية الاجتماعية). ولذلك، كان وارداً أن يأتي الخطاب الأصولوي

والخطاب السلطوي كلاهما تسفيهاً لـ "الديموقراطية"، من حيث هي "منتج خارجي - غربي" لا يتواءم مع "الخصوصية العربية"، حسب الخطاب الثاني في كثير من تجلياته العربية، ولا يتفق مع "مبادئ الإسلام الخفيف عامة ومبدأ الشورى خاصة"، حسب الخطاب الأول. ولا يخفى على الباحث أن هنالك من السياسيين والمثقفين والعاملين على صعيد السياسة الثقافية من يجمع بين المسوِّغين المذكورين لفرجة الديمقراطية في أوساط المثقفين والسياسيين العرب؛ ناهيك عن معظم الجمهور الإسلامي والعربي الإسلامي الواسع، الذي يمثل أرضاً خصبة للخطابين المذكورين والتلونات المنطلقة منهما أو بتحفيز من الشبكة الايديولوجية الواسعة المهيمنة عليهما في المجتمع العربي.

والملفت، في هذه الحال، الالتقاء في الرأي بين الأنظمة العربية ذات التوجه الدولي الأممي ومعظم القيادات الأصولية الإسلامية. أما الجمهور العربي الإسلامي الواسع فيخضع لتأثير كلا الفريقين الثقافي والسيكولوجي الأخلاقي، محققاً - بذلك - مايطمح إليه كلاهما: النظر إلى الديمقراطية على أنها بضاعة مستوردة من الخارج، لتهديد "أصالتنا وديننا والعبث بمصائر شعوبنا وأمتنا"!

على ذلك النحو، تُعامل كذلك "العلمانية". فهذه نظرية أدخلها المتغربون العرب والمستشرقون - بحسب الخطاب الأصولوي وبعض فرقاء الخطاب القومي الإسلامي - إلى المجتمع الإسلامي والعربي الإسلامي، لتتحول هنا إلى تيار غريب ومعزول ومنبوذ. ذلك أن تلك النظرية - هكذا يُتابع - إنما نشأت في الغرب، حيث وقفت الكنيسة فيه ضد التقدم، وحيث لاعلاقة للمسيحية بـ "الدنيا"، لأنها دين "الآخرة". أما الإسلام فهو "دين ودنيا"، أتى لينظم حياة الإنسان، ويحقق له السعادة في دنياه كما في آخرته. ويضيف بعض آخر قائلاً، إن العلمانية، التي تنطوي على مبدأ "فصل السلطة الدولية عن الدين"، قد تبرز ضرورتها في واحد أو أكثر من الأقطار العربية بسبب التعددية الدينية والمذهبية فيه؛ لكنها ليست

ملزمة لكل الأقطار العربية، خصوصاً منها تلك التي تقوم على واحدة دينية ومذهبية (كما هو الحال مثلاً في المغرب العربي المالكي المذهب).

ب. في هذا الوضع المنعم بالآراء والنظريات والحوارات والصراعات، يقدم الجابري تصويره حول الديمقراطية (والشورى) والعلمانية (والدولة العربية الإسلامية). ونلاحظ في البدء أن الرجل يتحدث عن ضرورة الديمقراطية القومية (العربية) في المجتمع العربي. بل انه يرى "أن الديمقراطية تنبع من القومية العربية نفسها كفكرة وكشعار... لأننا اليوم أصبحنا ننتبه أكثر إلى الوطن العربي ووطن تنوع وتعدد بطبيعته وهو متنوع ومتعدد ليس فقط بكثرة دويلاته وأقطاره بل داخل القطر الواحد هناك تنوع جغرافي وتنوع إثني وجنسي وقبلي وتنوع فكري وتنوع تاريخي" (1). ويتابع الكاتب، مؤكداً على ضرورة الصراع الديمقراطي للوقوف في وجه الصراعات القبلية والطائفية وغيرها: "فإما أن نجعل من هذا الصراع صراعاً أفقياً أي بين من يملك ومن لا يملك سواء كان من هذه القبيلة أو من تلك. وهنا سيكون التقدم" (2).

هاهنا، يجدر التأكيد على أهمية ما طرحه الجابري، وإن كان قد أثار - في هذا السياق - مسألة خلافية يجدر التعرض لها. فالصراع "الأفتي" هو صراع بين الطبقات والفئات والمجموعات المجتمعية، صراع ذو أبعاد اقتصادية وسياسية وسوسيو ثقافية الخ... وليس هو ذا طابع اقتصادي تملكسي فحسب. هذا أولاً (وقد أتينا على طرف من ذلك في سياق آخر سابق). أما ثانياً، فإذا كان المجتمع العربي قائماً على هيكلية مجتمعية تبرز القبلية فيها بصورة ملحوظة، فإن الحديث عن "الديموقراطية" يغدو أمراً يقتضي الكثير من التفكير في نمطية التنظيم السياسي ضمن تلك الهيكلية. نعني بذلك أن الديمقراطية حينما تطبق في مجتمع ما، فإنها

(1) أنظر: مقابلة الجابري مع خشانة - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 64.

(2) أنظر: المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها.

تكون قد أتت استجابة موضوعية لهذا المجتمع، الذي لابد أن يكون - في هذه الحال - ذا علاقات اجتماعية اقتصادية وذا نظام سياسي وذا بنية ثقافية تهنيء لها (أي للديموقراطية)، وتعبر عن شروط حضورها. ولذلك، فهي تأتي تعبيراً عن ضرورة اجتماعية تنطوي على الأخذ بمبدأي التعددية السياسية والتداول السلمي للسلطة.

إن الجابري في تجاهله لدور القبيلة والعشيرة وغيرهما في المجتمع العربي، وفي تأكيده على ضرورة سيادة الديمقراطية ومعها سيادة قانون الصراع الطبقي فيه، هكذا، دون تدقيق أولي ورهافة أولية في ضوء خصوصية المجتمع العربي النسبية، يغدو ممثلاً لمن يغطي وجهه في الرمال رغبة منه في اتقاء الحقيقة الواقعية. إن القول بكون الديمقراطية "تنبع من القومية العربية نفسها كفكرة وكشعار"، لا يعني، بذاته، شيئاً بالنسبة للواقع العربي المشخص في بعض أقطاره والذي ما يزال يتحرك - أيضاً - في إطار القبيلة والعشيرة. فهنا، تهيم أنماط أخرى من التنظيم السياسي، التي تناسب الإطار المذكور. إن هذه الإشارة لاتنطلق من رفض لـ "الديموقراطية"، وإنما من ضرورة البحث في كيفية أو كيفية تجسيدها وتطبيقها على نحو يتواءم مع نظام اجتماعي سياسي متخلف تاريخياً وغير "نظيف"، أي غير قائم على غمط اجتماعي واحد حاسم؛ مع التأكيد على أن هذا الأمر يمكن أن يحقق نجاحاً إذا كانت هنالك مؤسسات مدنية تقدم له إمكانية النمو والتقدم والحماية. ومن هنا، فإن ما يعلنه الجابري من أن "الخلدونية مازالت مستمرة كواقع أي كعصية، فيجب تجاوزها بما لم تستطع الخلدونية أن تقول له أي بالديموقراطية"⁽¹⁾، يمثل صرخة في واد. ذلك لأن تجاوز العصية مرتين بوجود هيكلية اجتماعية طبقية تمثل البديل عنها والأساس لنظام سياسي وديموقراطي، في آن واحد.

(1) المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها.

إن تجربة "الديموقراطية" في اليمن الشمالي - مثلاً - في سنوات ما قبل الحرب الأخيرة أظهرت أن رفع شعار الديمقراطية السياسية بل تطبيقه، ضمن مؤسسات وعلاقات قبلية قبل اقطاعية، قد يُحوّل إلى عملية مضادة للديموقراطية، نظراً للحضور الواسع والكثيف للقبيلة كمؤسسة اجتماعية قراية واقتصادية وسياسية وكم منظومة من القيم الثقافية والأخلاقية. ولعل الوضعية المهيمنة في معظم بلدان الخليج العربي وفي مناطق معينة من المغرب والجزائر وليبيا وموريتانيا والصومال والعراق وغيره تلتقي في ذلك، بقدر أو بآخر، مع اليمن وتقاطع. وهذا يدعنا نستنتج أن الدعوة إلى الديمقراطية السياسية إن لم تأت بنتيجة نمو المجتمع وتطوره من الداخل ونشوء الوعي بها وبضرورتها، فإنها يمكن أن تتحول إلى قفاز يوظف ضد مصالح دعائها وأهدافهم ومطامعهم⁽¹⁾.

إضافة إلى ذلك، أي إلى إهمال الجابري التاريخي المشخص في المسألة المعنية، نلاحظ - كذلك - ميله إلى التعميم غير المشروط، أي غير المنضبط بضوابط التخصص. فهو في اختياره مقارباته السوسيولوجية، لا ينطلق من تفحصها في سياق الواقع العربي والقوى التغييرية الفاعلة فيه، بحيث يكون الواقع الذي يحتملها ويبحث عليها ويطالب بها ذا حضور أولي على الأقل. وقد كتب محمد عياد، في معرض مناقشته لمحاضرة قدمها الجابري بعنوان "الثقف العربي وإشكالية النهضة - رؤية مستقبلية"، مثيراً هذا الأمر. فهو يقول: "إن اختيار مقارنة مائيس اختياراً اعتباطياً، فلكل الحق أن يختار مقاربتة، ولكن ليس له الحق أن يعممها. فالمقاربات ليست متساوية من حيث الاتجاه والمضمون والمفعول. هذا يعني من الناحية المنهجية أنه كان يجب ربط المقاربة أو الإشكالية بقوى التغيير. فالمشروع المجتمعي والثقافي إذا لم تضبطه علمياً ونحدده فستتبه في القراءات"⁽²⁾.

(1) حدث مثل هذا مع الجابري نفسه. فبعد زيارته لبغداد عشية اجتياح الجيش العراقي للكويت عام 1990، أعلن في المغرب أن السلطة إياها هناك (في العراق) مقدمة "على التحضير سراً لنقله ديموقراطية حاسمة في العراق". (أنظر ذلك ضمن مقالة نشرت في جريدة: نداء الرافدين - العدد 121، الجمعة، أيلول 1995 - بعنوان: مساهمة المثقف في التضليل). هكذا، يمكن أن يتسم الخطاب الديموقراطي الجابري فعلاً بـ "التضليل"!

(2) أنظر المناقشة المبكورة - مع محاضرة الجابري - ضمن: المثقف العربي - دوره وعلاقته بالسلطة والمجتمع؛ وقائع حلقة الرباط الدراسية، 5/4 مايو/ أيار 1985، ص 137.

ويبقى أن نقول بأن الجابري إذ يشتق "الديموقراطية" من القومية العربية "كفكرة"، يلتقي مع ميشيل عفلق في أن "الاشتراكية" كذلك "فرع خاضع للأصل الذي هو الفكرة القومية" ⁽¹⁾. هاهنا، يفرط الجابري بتاريخية الديموقراطية وبتشخصها الاجتماعي (كما يفعل الشيء نفسه عفلق بالنسبة إلى الاشتراكية). وحيثُ تتحول هذه الديموقراطية فعلاً إلى قفاز في أيدي الديماغوجية السياسية وغيرها.

ج. حين يأتي الجابري على مسألة العلمانية في المجتمع العربي وعلاقتها بالديموقراطية، يصوغ موقفه كما يلي: "الذين كانوا يطالبون بالعلمانية كانوا أقلية وهم أساساً الأقلية المسيحية في الدولة العثمانية. هؤلاء طالبوا بالعلمانية ولم يكونوا يقصدون فصل الدين عن الدولة لأن هذا الفصل كان قائماً وكانوا يعرفون ذلك. ماذا كانوا يريدون إذن؟ كانوا يريدون في الحقيقة الديموقراطية لكن لماذا لم يستعملوا كلمة (ديموقراطية) ولجأوا إلى كلمة (العلمانية)؟ لأن الديموقراطية تقتضي حكم الأغلبية وهم أقلية ولذا فإن ذلك ليس في مصلحتهم. محمد عبده وغيره لماذا لم يقولوا بالديموقراطية مع أنهم هم الأغلبية وقالوا بالشورى؟ لأنهم يعرفون أن الديموقراطية إذا سادت ستفرز نخبة عصرية حاكمة ليسو هم منها وبالتالي لابد من العودة إلى الشورى القديمة شورى المشايخ حسب نظريتهم" ⁽²⁾.

وكان الكاتب (الجابري) قد أتى على المسألة ذاتها في كتابه (الخطاب العربي المعاصر) الصادر عام 1982. والأمر الملفت هاهنا يكمن في أن المؤلف يستخدم في الكتاب المذكور تعبير "الليبرالي العربي" ⁽³⁾ بدلاً من تعبير "الأقلية المسيحية"، الذي ورد في الشاهد السابق. لكنه يعود ثانية عام 1985، ليعلن، في محاضرة له، عن أن

(1) ميشيل عفلق: في سبيل البحث - دار الطليعة، بيروت 1959، ص 86.

(2) مقابلة الجابري مع خشانة - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 64.

(3) محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 93.

مسألة "العلمانية"، التي أتت - بحسب الكاتب - بمثابة ردّ فعل على سياسة التتريك في سورية ولبنان، قام بأعبائها "بعض الجمعيات" بالعلاقة مع "الدفاع عن العروبة"⁽¹⁾.

هكذا، يستخدم الجابري ثلاث صيغ للتعبير عن فكرة واحدة. لكن تلك الصيغ ليست متماثلة في معانيها ودلالاتها، وإن كان يجمع بينها الإطار الجغرافي التاريخي، وهو السوري الشامي. فأن يُنظر إلى "الليبرالية العربية"، هنا، مندوجة بـ "الأقلية المسيحية" وهذه مندوجة بتلك، أمر يفصح عن سذاجة فهم الجابري وسطحية رؤيته للتاريخ الشامي الحديث؛ إضافة إلى تصوره "المشايخي" للعلمانية في المجتمع العربي. ولننظر كيف يعالج الرجل العلاقة بين العلمانية والدين، التي يحتزل المسألة العلمانية بها في المجتمع العربي، كي نضع يدنا على ذلك التصور. يقول: "في الدول الأفريقية التي تدين بالمسيحية شكلياً أو بالديانات الوثنية يدخل الناس الآن في الإسلام. ولكن لاعتقد أنه بالإمكان إخراج مسلمين من الإسلام أو مسيحيين من المسيحية أو من أي دين كيف ما كان... ولذلك عندما نطرح العلمانية ونتصور أننا حللنا المشكل أو وجدنا إطاراً لتجاوزه، كلا. فالدين لايتجاوز. كل شيء يمكن تجاوزه إلا الدين... هذا القومي العربي العلماني أو شبه العلماني أو الذي يريد أن يكون الأفق المستقبلي ليس أفقاً دينياً متصلاً، يعني متحرراً بطبيعة أو أخرى، ويطرح العلمانية كشعار ويناضل من أجله، أنا أعتقد أنه يخوض معركة بخانية"⁽²⁾.

إن هذا النظر الجابري إلى "العلمانية" يضعنا وجهاً لوجه أمام التصور الأصولوي (السلفوي) لهذه الأخيرة. فهي، وفق ذلك، فكرة "غريبة سياسية ومستجلبة" من الغرب الطامح - مع صنائعه في المجتمع العربي الإسلامي - إلى الإساءة للإسلام

(1) محمد عابد الجابري: المثقف العربي وإشكالية النهضة - رؤية مستقبلية (محاضرة ضمن: المثقف العربي - دوره وعلاقته بالسلطة والمجتمع، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 122.

(2) المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها - ص 150 - 151.

تاريخاً وراهنياً، بل إلى الوقوف في وجه محاولات الاستنهاض العربي الإسلامي الحديث والمعاصر؛ إضافة إلى أنها "مضادة للتراث الإسلامي والتاريخ الإسلامي"، الذي لم يعرف - بحسب ذلك - ماعرفه التاريخ الأوروبي الحديث في إطار الصراع بين الكنيسة السلطوية والفكر الديني والديوي المستنير الحديث والمعاصر⁽¹⁾. الأمر الملفت، هنا، يتمثل في وضع الجابري الدين مقابل العلمانية، بحيث يغدو المرء أمام خيار بين الدين والعلمانية؛ فإما هذه وإما ذاك، إما الدين وإما اللادين (الإلحاد). هكذا، يكون الجابري قد صبّ زيتاً على "نار" العواطف الدينية (الأصولوية) الراهنة المضادة للعلمانية، وأسهم - من ثم - في نشر الجهل في هذا الحقل، والديماغوجية في أوساط المنظرين للأصولوية الإسلامية الراهنة. كما يكون قد وقف في وجه الإرهاصات الأولية للمشروع العربي النهضوي بتوجهه العلماني، وذلك حيث أخفق في الكشف المعرفي عن إوالياته المحتملة، وحيث سدّ الطريق أمام ضبطه ابستمولوجياً.

إن العلمانية لا يمكن أن تكون بديلاً عن "الدين" من حيث هو، وإنما هي البديل عن "الدين السياسي" أو الدين مستقلاً. هكذا فهم العلمانيون العرب "علمانيّتهم"؛ وهم أولئك الذين يمثلون الطرف المعني في المسألة. وهكذا أتت "العلمانية" في سياقها العربي التاريخي والراهن، وإذا كان الجابري قد انطلق في تصوره للمسألة المعنية من سياقها الأوروبي، فإنه، هنا أيضاً، يكون قد أخطأ. الهدف. ذلك أنه حتى في هذا السياق (الأوروبي)، لم يكن للعلمانية أن تظهر بديلاً عن المسيحية من حيث هي نمط من الاعتقاد الديني. ومن ثم، فإن ظاهرة الإلحاد، التي نواجهها في الفكر الأوروبي الحديث، ليست بالضرورة لصيقة بظاهرة

(1) يأتي فؤاد زكريا على ذلك في بحث مستفيض له بعنوان: العلمانية ضرورة حضارية - ضمن (قضايا فكرية - الإسلام السياسي، الكتاب الثامن، أكتوبر 1989، ص 278-283). وفي الكتاب المذكور ذاته، يكتب سحر أمين في بحث له حول "الاجتهاد والإبداع في الثقافة العربية وأمام تحديات العصر" - ص 297، أنه "لا بد من التمييز بين الدين كعقيدة والدين كظاهرة اجتماعية تاريخية. وازعم أن العلمانية تعتمد على هذا التمييز وليس هي مرادفاً لإلغاء الدين".

العلمانية. ويمكن - بمزيد من التدقيق - أن نرى في مواجهة الكنيسة المؤسسة أو المسيحية السياسية المؤسسة، في حينه، واحداً من مصادر متعددة لتينك الظاهرتين الأوربيتين، الإلحاد والعلمانية. بيد أن هاتين الأخيرتين وإن التقتا في ذلك المصدر، فإنهما لا تتماهيان.

وقد نأخذ الموقف الفولتيري من الدين والكنيسة نموذجاً بارزاً على ما نحن بصدده. ويمكن أن نتبين ذلك في التصور الذي طرحه فارس الشدياق (1804-1887) حول الدين والذي تأثر فيه بفولتير. - فهو - أي الدين - يبرز وفق ذلك بماثبته نسقاً عقيدياً يستجيب لروح العصر، "حتى لو كان ديناً للدولة كالإسلام بالنسبة إلى الدولة العثمانية"؛ إنما، في مثل هذه الحال، لا بد أن يكون مناهضاً لتعسف السلطان وجبروته. ⁽¹⁾ ففولتير، هنا، ظل محافظاً على التمييز بين الدين والكنيسة، التي اعتبرت نفسها "جسد المسيح"، وفرضت نفسها - من ثم - شريكاً في السلطة مع الدولة. وعلى ذلك، جاء خطابه الفكري مناهضاً للدين السياسي الدولي والكنسي، مستخدماً - في سبيل ذلك - كل الأدوات المعرفية والأدبية التي كانت متاحة له.

إن العلمانية - والحال كذلك - تمثل منظومة اجتماعية وقانونية سياسية تضبط العلاقة بين ماهو "روحي" وما هو "دنيوي". وهذا من شأنه الإشارة إلى مسألة فصل الدين عن الدولة من موقع أن هذه الأخيرة - بحسب ذلك - غير مهيأة لبحث شؤون الأول (الدين) وغير مخولة بذلك، وأن ذاك (الدين)، كذلك، غير مهيأ لبحث شؤون الدولة وغير مخول بذلك. وبهذا، فالدولة لاتعلق الدين باسم اللادينية أو الإلحاد، بقدر ماتعلق اللعب عليه من موقع التوزعات والطوائف

(1) أنظر حول ذلك مع المقارنة: عزيز العظمه - العلمانية في فكر النهضة مشرقاً، ضمن مجلة (المعرفة - العدد 36 أيلول، دمشق 1993، ص19).

الدينية⁽¹⁾ . وحيث يكون الأمر كذلك، فإنه لم يعد القول مسوغاً بأن "القومي العربي العلماني يخوض بعلمانيته معركة مجانية"، كما يرى الجابري. فهذا "القومي العربي العلماني" ليس موجوداً أمام الخيار بين العلمانية والدين. إنه خيار زائف، ومراوغ مضلل: زائف معرفياً ومراوغ مضلل سياسياً وايدولوجياً. فقد برزت العلمانية في الفكر العربي الحديث كما تبرز في الفكر العربي المعاصر ليس في أوساط "لامؤمنة - ملحدة"، أساساً، إنما في أوساط المسلمين والمسيحيين على حد سواء (إضافة - وهذا من مقتضيات الخطاب العلماني - إلى أناس يعلنون انتماءهم اللاديني). وقد قدم هشام شرابي في كتابه "المثقفون العرب والغرب" ثبناً بأهم أسماء العلمانيين العرب المسلمين والمسيحيين، من أمثال قاسم أمين وعبد الرحمن الكواكبي وولي الدين يكن ومحمد كرد علي وشكيب ارسلان ورفيق العظم ومعروف الرصافي من وسط المسلمين، وفارس الشدياق وأديب اسحق وناصيف اليازجي ويعقوب صروف وفرح أنطون وأمين الريحاني من وسط المسيحيين⁽²⁾ .

من هنا، نلاحظ أن "العلمانية" في المشرق العربي، عامة، لم ترتبط ولا ترتبط الآن بالمسيحيين أولاً، ولم تكن ولا تعني بالضرورة موقفاً مناهضاً للدين من حيث هو ثانياً. فإذا كان الجابري قد ألح على أسماء مسيحية من المفكرين العرب النهضة الذي أخذوا بالعلمانية، فإنه لم يكن له أن ينتبه - بسبب فهمه الخطاطئ المبدئي للظاهرة المذكورة - أن مفكرين مسلمين نهضويين ومعاصرين أخذوا كذلك بها.

وبالمقابل هنالك من المسلمين والمسيحيين من رفضها وأدانها. بل لعنا نضيف، مع فؤاد زكريا، أن هنالك من المثقفين العرب المناوئين للعلمانية والذين، مع ذلك "لم ينبثق فكرهم من أصول إسلامية خالصة بل كانت الثقافة الغربية مكوناً

(1) أنظر مع المقارنة: جورج طرايبي - مادة "العلمانية"، ضمن (الموسوعة الفلسفية العربية - معهد الإنماء العربي عام 1988 المجلد الثاني، القسم الثاني: ص - ي - ص 915.

(2) أنظر: هشام شرابي - المثقفون العرب والغرب - دار النهار، بيروت 1981، ص 152 و 146.

أساسياً من مكوناته، مثل عصمت سيف الدولة ومحمد عابد الجابري وحسن حنفي⁽¹⁾.

ثم، من أين للجابري أن يزعم أن الفصل بين الدين والدولة كان قائماً في الدولة العثمانية، وأن المسيحيين العرب كانوا يعرفون ذلك، فليجأوا إلى "الديموقراطية" تكريساً لوجودهم القانوني كأقلية؟ فإذا كانت تلك الدولة "العلية" ذات طابع علماني، كما يرى الجابري (وهذا لاحقيقة له على صعيد الدولة البنية المذكورة)، فلماذا لجأ المسيحيون المعنيون إلى الديمقراطية إذا كانت مواطنتهم مصونة كأقلية دينية؟ إنها مغارقة تاريخية ومنطقية ينساق إليها ذهن الجابري. فـ "الموقف العلماني للمسيحيين السوريين (لم يكن) موقفاً طائفياً، بل إن الموقف الإسلامي المضاد للعلمانية والمتمثل في (معظم: تيزيني) منظري الخلافة العربية كان هو الموقف الطائفي الذي مثلته السياسة الثقافية لنظام عبد الحميد. كان المسيحيون السوريون النهضويون دعاة قومية عثمانية يكون للعرب داخلها كيان ثقافي قائم على اللغة العربية، وشيء من اللامركزية الإدارية. أما موقف المسيحيين من غير العلمانيين...، فما كان موقفاً عثمانياً، بل كان موقفاً مالياً ينجح إلى الاستقلالية السياسية تحت حماية القوى الأجنبية، تماماً كما فعل القائمون بالثورة العربية الكبرى"⁽²⁾.

من هنا، تسقط الفكرة القائلة بكون العلمانية برزت في الواقع العربي النهضوي (والراهن) كنزوع مسيحي طائفي، لتبرز بدلاً منها الفكرة المتمثلة بأنها أتت استجابة لمقتضيات النهضة العربية الحديثة. وهذه الاستجابة لم تقتصر - في تشخيصها - على الدعوة لفصل الدولة عن الدين، بل اقترنت كذلك بمطامح

(1) فؤاد زكريا: العلمانية ضرورة حضارية - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 284.
(2) عزيز العظمة: العلمانية في فكر النهضة مشرقاً - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 21.

التحديث الاقتصادي والسوسيولوجي والعسكري وغيره. ولهذا، فإن استخدام الجابري لعبارتي "الليبرالي العربي" و "الأقلية المسيحية" كتعبير عن القوى الاجتماعية التي وقفت وراء العلمانية، يقود إلى اضطراب مفاهيمي، كما يؤدي إلى انسداد الأفق أمام المسألة، إضافة إلى أنه يقضي على تفسير طائفي فاسد وبغيض للنهضة العربية. إذ كيف يسوغ الجابري لنفسه أن يوحد بين "الليبرالي العربي" و "الأقلية المسيحية"؟ إن مثل هذا التسوية ينتج نتيجة خطيرة على صعيد فهم النهضة العربية؛ تلك هي: إن هذه الأخيرة هي حصيلة مجموعة طائفية قليلة ومتشردمة هنا وهناك في بلاد الشام. ولذلك، فإن "الأكثرية" من السكان الشوام - وهم المسلمون السنة تخصيصاً - رفضت النهضة المذكورة لأمرين اثنين، كون المسلمين المعنيين لم يريدوا أن "يخرجوا" من دينهم وعليه لقاء "فتات" من "ليبرالية مسيحية طائفية" أولاً، ولأن العلمانية جسم "غريب" على الإسلام ينبغي بتره منه. وعلى ذلك، فليس من الغرابة أن نواجه الجابري مكرساً لـ "اللاعلمانية". إذ إنه كان قد أعلن جهاراً ودون غمغمة أنه أشعري ومن بلاد أشعرية (عداً إلى هذا الموقف في موضع سابق من هذا البحث). بيد أن الرجل إذا كان من "حقوقه الدينية والمدنية" أن يكون أشعرياً، إلا أنه ليس من حقه أن يضيق الحدود التاريخية والمنطقية البنيوية بين العلمانية والإلحاد. ولكنه إذ يفعل ذلك، فإنه يلتقي مع غلاة الإسلاميين المناهضين للعلمانية، أمثال محمد سعيد رمضان البوطي وأنور الجندي ويوسف القرضاوي ومتولي شعراوي ومحمد مهدي شمس الدين.⁽¹⁾

(1) يكتب أنور الجندي مثلاً، مايلي: "العلمانية لم تكن قاصرة على أنها دعوة إلى فصل الدين عن الدولة، وإنما ذلك في تقدير أصحاب الدعوة هي المرحلة الأولى، التي تهيء الفكر والمجتمع جميعاً لخطوة حاسمة هي علمنة الذات العربية نفسها على أساس أن تسقط نهائياً وإلى الأبد كل ما يتصل بفكرها وتراثها وقيمها كلها". (أنور الجندي: سقوط العلمانية - دار الكتاب اللبناني، 1973 ص10). ويلاحظ أن الكاتب أنور الجندي، في هذا الشاهد، يضيف إلى خصائص العلمانية في المجتمع العربي ما يجعل منها خطة فكرية تتحقق عبر "مؤامرة" على "الذات العربية".

وعلى هذا، فالأمر ليس مطروحاً على أساس "إخراج المسلمين من الإسلام والمسيحيين من المسيحية"، كي ينتقلوا إلى العلمانية. إنهم يستطيعون أن يبقوا حيث هم، ويتمكنوا - مع ذلك - أن يكونوا علمانيين، إذا التزموا بمقتضيات التمييز بين الدين العقيدي والدين السياسي. وهذا ماحدث في الوضعية النهضة العربية الحديثة، ويحدث الآن. وبالتالي، فالقومي العربي العلماني لا يخوض "معركة مجانية" من أجل تحقيق العلمانية في المجتمع العربي. نعم، "لاستقيم بذلك السفسطائية التسفيهية التي تروم إلغاء فكرة العلمانية من واقع العرب بوصمها بالطائفية المسيحية وبالخروج على السجية المزعومة للأمة الإسلامية التي يتكلم عنها أعداء العلمانية - لاستقيم هذه مع واقع التاريخ... ونذكر بأن الأفكار العلمانية كانت الأفكار المحورية التي حملها فكر النهضة... وقد استمرت هذه الأفكار ثابتاً أساسياً من ثوابت الفكر السياسي العربي - عدا شقه الإسلامي من رشيد رضا إلى حركة الإخوان المسلمين وتفرعاتها - على مختلف تياراته من ليبرالية ويسارية ودولانية يميناً ويساراً".⁽¹⁾

إن الجابري، الذي حاول إظهار العلمانية في المجتمع العربي كفكرة طائفية مسيحية مستحلبة من الغرب، يفصل في ذلك بعض التفصيل من موقع مزيد من تخصيص المسألة. فهو يقول: "أنا هنا لأجد مفراً من مصارحتكم بأن فكري لا يستسيغ الحديث عن مشكل إسمه الدين والدولة، في العالم العربي الحديث والمعاصر، لست أدري لماذا؟ ولكن أليست الجزائر وتونس وليبيا والسعودية واليمن والخليج... نحالية هي الأخرى من هذا المشكل الذي يطلق عليه بعض الكتاب في المشرق اسم (مشكل العلمانية). أنا لأستطيع طرح المسألة بهذا الاسم

(1) عزيز العظمة: العلمانية في فكر النهضة مشرقاً - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 22.

وتحت هذا العنوان، فليس هناك في أي قطر عربي مايرر طرح المسألة العلمانية فيه، بالمعنى الذي تفهم به هذه المسألة في أوروبا، بدون وجود الكنيسة التي كانت تتقاسم السلطة مع الدولة، السلطة على الأفراد... ذلك أن الدول العربية اليوم، ومنذ قيام هذه الدول ككيانات حديثة ومستقلة، كلها دول علمانية في قوانينها وسلوكها وسياساتها الداخلية⁽¹⁾.

في هذا القول الجاهري يكمن اضطراب منطقي صوري، وآخر من طبيعة معرفية علمية. فعلى صعيد الأول نلاحظ أن الجاهري - من طرف - ينفي أن يكون هنالك في أي قطر عربي مايرر طرح العلمانية، في حين يؤكد - من طرف آخر - أن كل الدول العربية علمانية منذ قيامها. وقد يرد الجاهري قائلاً بأنه يعني بالشق الآخر من المسألة إياها إقراراً بعلمانية الدول العربية، إنما على غير النمط الأوروبي. وهنا، يتدخل الاضطراب المعرفي العلمي مفصلاً عن نفسه بالسؤال التالي: إذا وجدت الكنيسة القروسطية في أوروبا تسوية للصراع بين الدين الكنسي والسياسي وبين القوى الاجتماعية المستنيرة الناهضة، ألم توجد "كنيسة إسلامية سياسية" متواطئة مع الدولة أو مندغمة بها أحياناً وقفت - مع هذه الدولة - في وجه القوى الاجتماعية المستنيرة الناهضة في حينه؟ ألا تصدق - هنا - المقولة الإسلامية الشهيرة: الإسلام دين ودنيا؟ إن تشظي الإسلام إلى عدة أنساق، منها الإسلام الفردي⁽²⁾، والإسلام الشعبي، والإسلام النظري، والإسلام الاتني،

(1) محمد عابد الجاهري: المثقف العربي... - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 123 - 124. ويعود الجاهري، ثانية، إلى وجهة نظره هذه، مع الإصرار على غياب "الكنيسة" في الإسلام، وهو الذي يؤكد حتى أصحابه (أي الإسلام) على أنه "دين ودنيا"، أي على أنه مشارك للسلطة السياسية إن لم يكن هو تجسدها الأوفى: "والعلمانية لأمعنى لها بالنسبة لنا على الأقل، لأن المسألة لم تكن مسألة هيئة دينية تسيطر إلى جانب الدولة أو أميرها أو سلطتها". (محمد عابد الجاهري: المشروع العربي القومي - رؤية نقدية، ضمن: أبحاث الأسبوع الثقافي الثاني لقسم الدراسات الفلسفية والاجتماعية في الفترة من 22/29 نيسان لعام 1995، ص 87).

(2) أنظر، مع المقارنة: محمد اركون - مفهوم الإسلام. ضمن (محمد اركون ولوي غاردييه: الإسلام - الأمس والغد، ترجمة علي المقلد، دار التنوير، بيروت 1983، ص 124-126)

والإسلام الدولي، والإسلام التاريخي، أفضى إلى تحويل الإسلام الدولي وما يقترن به من جهود نظيرية منطلقة من الإسلام النظري إلى واحد من طرفي تحالف وظيفي تاريخي تمثل طرفه الآخر بالسلطة الدولية المهيمنة. ويكفي أن نذكر ببعض الأمثلة الفاقعة على ذلك، متمثلةً بعهد المتوكل العباسي، وبعهد "الفقهاء المالكيين الذين كانوا يسيرون في دولة الخلافة الإسلامية وفي ركاب السلطات السلالية التي توالى على المغرب وتونس (و) نصبوا أنفسهم حراساً لما سموه بالسنة" - عدّ إلى محمد اركون في موضع سابق من هذا المبحث - ، وبالنظام السياسي الأزهرى المصرى الراهن.

وإذا كنا حاولنا التدليل على بطلان القول بغياب "كنيسة دولية إسلامية" تاريخاً وراهناً وبأن "العلمانية" في المجتمع العربى تجد أحد مصادرها في الرد عليها، فإننا لم ننطلق - في ذلك - من ايديولوجيا أوربية تمثلية يبرز التاريخ الأوربي بمقتضاها أنموذجاً ملزماً للتاريخ العربى، وغيره. بل اننا نوسع النظر إلى العلمانية المذكورة، إذ نرى مصادر طرحها عربياً في أمرين اثنين. أما الأول منها فيقوم على انها مشروع سوسيوسياسى بنائى يحقق عملية اصطفاف اجتماعي ديموغرافي جديد منطلق من مهمة الحفاظ على النمط المفتوح والمثمر تاريخياً للعلاقات التضامنية والتناقضية والصراعية بين الفئات والشرائح والطبقات، ومقتصياً النمط المغلق والمدمر تاريخياً للعلاقات المذهبية الدينية والطائفية والإثنية والإقليمية وغيرها. وبتعبير آخر، يتبلور المشروع السوسيوسياسى البنائى للعلمانية في المجتمع العربى في إقصاء الصراعات، التي تقضي إلى الانتحار الذاتى، وفي تكريس الصراعات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والطبقية والثقافية وتثميرها وجعلها الحاسمة في المجتمع المذكور، دون أن يكون ذلك المشروع بديلاً عن هذه الصراعات. ولا يخفى على الباحث أن كل الأقطار العربية الراهنة تفتقد هذه الصيغة الحاسمة من أشكال

الصراع، بما في ذلك الأقطار العربية المغاربية عامة، والقطر المغربي الذي ينتمي إليه السيد الجابري من ضمنها.

إن الجابري ينطلق - في موقفه التمييزي بين المغرب العربي "الخالي من مشكل العلمانية" والمشرق العربي (السوري خصوصاً) صاحب "المشكل" المذكور - من اعتقاده بأن المغرب لا يميز بين العروبة والإسلام، ومن ثم لا يعرف "الأقلية" المسيحية التي تعمل - والحال كذلك - على فصل الدين عن الدولة لتكوّن لنفسها كياناً مواظناً يجعلها جزءاً من "الأكثرية المسلمة"، كما يجعل هذه جزءاً منها.⁽¹⁾ وقد ردت فهمية شرف الدين في "تعقيها" على محاضرة الجابري حول "المثقف العربي"، حيث تساءلت: "هل ثنائية العروبة والإسلام هي ثنائية شرقية فقط؟ أنا لأرى ذلك. من الممكن أن تكون قضية الإسلام مثارة في المشرق، ولكن قضية العروبة مثارة في المغرب. فلماذا يوجد مشكل الانتماء العروبي في المغرب؟ يتعلق الأمر إذن بمشكل الأقليات، مشكلة تمحور كل المجموعات البشرية في وطننا العربي، تمحورها حول دولة عربية. ومن هنا تأتي العلمانية كضرورة أساسية ونهائية لمشروعنا السياسي. فهل صحيح أننا نعيش في دول علمانية؟ هل يسمح في دولة تعتمد على الإسلام كدين وتضعه في دساتيرها، للملحدين مثلاً أن يقولوا رأيهم؟"⁽¹⁾

بناء على ذلك، نستطيع القول بأن ضرورة العلمانية في المجتمع العربي لا تبرز في أقطاره القائمة على تعددية دينية (مسيحية إسلامية) فحسب، وإنما هي تفرض نفسها - كذلك - في الأقطار العربية، التي يرى الجابري أنها قائمة على واحدة دينية ومذهبية (إسلامية مالكية مثلاً). ونريد أن نحدد هذا المعطى الأخير بالنقاط العقدية التالية:

(1) محمد عابد الجابري: المثقف العربي... - المعطيات المقدمة سابقاً، ص122. يقول الكاتب على الصفحة ذاتها: "إننا لم نشعر يوماً، نحن المغاربة، بأن هناك فرقاً بين الاثنين... العروبة والإسلام".

(1) ضمن: المرجع السابق مع معطياته المذكورة - ص132.

1. توجد في القطر العربي المسلم ذي الأحادية الدينية المذهبية مؤسسات دينية تمثيلية تفصح عن نفسها بمثابة صنيعة للسلطة الدولية؛
2. حتى حين تغيب المؤسسات الدينية التمثيلية، يبرز الرأي العام الإسلامي ذو الأحادية المعنية بوصفه بنية قامعة لـ "الخارجين" عليه، مفضياً إلى صراع ديني مدمر (غير مثمر) بين الفريقين المعنيين؛
3. إن هيمنة ذلك الرأي العام الإسلامي، ذي الأحادية الدينية والمذهبية (المالكية مثلاً)، مثلاً بـ "الإسلام الشعبي"، تقود إلى تكميم أفواه "الإسلام الفردي"، الذي يحاول ممثلوه من دعاة الحرية في فهم النص الديني إقامة منظومة دينية خاصة بهم تتسم بالحرية وقيمة الضمير الفردي؛
4. تبرز سلطة النص الديني نفسها من حيث هي قابلة للإحراق التأويلي أو التفسيري أو الاجتهادي، بحيث قد يفضي ذلك إلى مشارف العلمانية؛
5. العلمانية ليست مضادة للدين من حيث هو، وإنما هي ضد الدين المموه سياسياً، أي الذي يستبدل الصراعات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية الأيديولوجية بصراعات دينية ومذهبية وطائفية؛ ومن ثم، فالعلمانية تضبط الصراعات المعنية في إطار مدني مشخص يتيح لها أن تظهر وتعمل دون مواربة أو تقيص في شخصية أخرى، أيديولوجية دينية أو إثنية أو طائفية؛
6. العلمانية هي أكثر من أن تُختزل وتلخص بفصل الدين عن الدولة؛ فهي منظومة من الأفكار والقيم، التي تجمع على النظر إلى العالم دينياً ومن منظور تفاؤلي تغييري إنساني؛ ومن ثم، فهي (العلمانية) رؤية فكرية تنطلق من الإنسان المتفرد والمتجمع وتفضي إليه، ضمن علاقة حميمة تفاؤلية وفاعلة مع الكون برمته، أي رؤية تتكشف في دنياوة التطلع إلى هذا الأخير؛
7. إن العلمانية، التي تتحفظ على "الدين السياسي"، تنطلق هي نفسها من

السياسة بوصفها فعلاً قائماً على الإقرار بالتعددية السياسية والثقافية، ومن ثم على الإقرار بإمكانية التعددية في التعبير عن الحقيقة الفلسفية والسياسية؛ 8. إذا كان الدين السياسي ذو التوجه الأصولوي يقوم على بنية مغلقة تصادر على إمكانية التعددية في الدين الواحد نفسه كما بينه من طرف وبين المتدينين من أديان أخرى وغيرهم من غير المتدينين من طرف آخر، مؤكداً على استفراده بالحقيقة والسلطة وبالتفرد بهما، فإن العلمانية تنطلق من بنية مفتوحة بكل الأنحاء والاتجاهات، معلنة أن الحقيقة والسلطة هما من حق الجميع، وأن من يعمل على امتلاكهما، بقدر أو آخر، عليه أن يحقق ذلك بمجدارة مشخصة وعبر صراع تاريخي وسوسيو ثقافي مثمر مع أطراف المجتمع المتعددة.

أما الأمر الثاني، الذي يحدد مصادر طرح العلمانية عربياً، فيقوم على أن هذه الأخيرة تقدم حلاً عملياً راهناً لواحد من أكثر المخاطر تفجراً في المجتمع العربي الراهن، وهو بروز الطائفية الدينية و"الأصولوية الدينية" بدعم خفي وأحياناً مباشر من نظم سياسية عربية وأجنبية، بالرغم من المشروعية الاجتماعية التي تمتلكها في الوضعية العربية المشخصة الراهنة. إن ما حدث في لبنان وسوريا ويحدث في الجزائر ومصر والسودان واليمن وغيرها، لم يعد يترك متسعاً للتردد في قبول العلمانية بوصفها واحداً من المداخل المناسبة إلى الإجابة عن ذلك. وهنا، يبرز الحديث عن الديمقراطية وعلاقتها الوثيقة بالعلمانية. فإذا ما ضبطنا العلاقة المذكورة، تبين لنا أن الديمقراطية حين تتشخص على صعيد ثنائية الدولة والدين، تكتسب أحد الأوجه الأساسية للعلمانية⁽¹⁾.

(1) أنظر تعقيباً على محاضرة الجاهري حول "المثقف العربي..." قدمته زبيدة بورحيل، وتقول فيه مايلي (ص141 من المرجع المذكور - المعطيات المقدمة سابقاً): "كيف يمكن أن نتصور الديمقراطية حين لانضعها في إطار الدين والدولة".

وحدير بالملاحظة أن الديمقراطية، بتأكيدهما على التعددية السياسية والثقافية والايديولوجية وعلى مبدأ التداول السلمي للسلطة، والعلمانية، كما أتينا عليها، تكونان ركيزتين كبيرتين من ركائز "المجتمع المدني". وإذا ما انطلقنا من أن الفعل السياسي والسوسيوقائفي في المجتمع العربي الراهن مدعو إلى تمثل القاعدة الجدلية التاريخية الذهبية: "العمل هو بقدر ما يتيح الممكن"، فإننا سوف نرى ضرورة الحذر من منزلقين أساسيين على هذا الصعيد، هما الانطلاق من مبادئ عمومية تتصل بالعلمانية والديموقراطية بعيداً عن الرضعية الاجتماعية المشخصة، سواء على صعيد المجتمع العربي ككل أو على صعيد كل قطر عربي بحيث يقود ذلك إلى "سرير بروتكست" أولاً، وإلى التقوقع في خصوصيات جزئية في هذا القطر العربي أو ذاك تحجب الرؤية الشمولية وتؤدي إلى الاعتقاد بأن العلمانية (وكذلك الديمقراطية) منظومتان فكريتان غريبتان عن المجتمع العربي ثانياً، كما نفهم ذلك من الجابري، بالنسبة إلى العلمانية جهرًا وبالنسبة إلى الديمقراطية على الأقل ضمناً. ولعلنا نشير، أخيراً، إلى أن للبحث في "العلمانية" عربياً مستوى آخر، هو التاريخي. فهي تعد مصدراً آخر لها في التاريخ العربي الإسلامي. وهنا ينبغي التأكيد على عنصرين من المسألة. يقوم الأول منهما على أن موضوع بحثنا هنا (العلمانية) حتى لو لم نجد له مصادر في التاريخ المذكور ولكن كانت له ضروراته الموضوعية والذاتية في المجتمع العربي الراهن، فإن البحث فيه عربياً يمتلك مشروعيته الاجتماعية ومصادقته المعرفية. أما العنصر الثاني فيمكن في الانطلاق من أن حضور مسألة ما في التاريخ العربي الإسلامي لا ينبغي - بالدرجة الأولى أو فحسب - على توفر أدوات التعبير عنه، وبشكل خاص المصطلح المعبر عنه. إن هذا ما نواجهه في حالتنا المعنية هنا.

فـ "مصطلح العلمانية" وإن كان غائباً في التاريخ العربي الإسلامي، إلا أن المسألة التي يعبر عنها كان لها حضورها في هذا الأخير حضوراً إرهابياً. ولا يسعنا - في هذه الحال - إلا أن نعلن أن "دستور المدينة" أو "وثيقة المودعة"، التي عقدها الرسول محمد مع سكان المدينة من يهود ونصارى ووثنيين ومسلمين وغيرهم، ربما كانت التعبير الضمني الأوفى عن حالة العلمانية، في حينه. فهي عملت على إقصاء الديني عن أن يكون خط الحسم في العلاقة بين تلك الأطراف، وعلى إحالته إلى واحد من شؤون كل منها؛ في حين أنها أوجدت نواظم أخرى دنيوية وضعية تضبط تلك العلاقة ممثلةً (أي النواظم) بالوثيقة ذاتها أو بالدستور ذاته ⁽¹⁾.

إن ذلك يجعلنا نرى في العلمانية، في صيغتها الإرهابية البسيطة، أحد الأشكال الذهنية التي تمخض عنها التاريخ العربي الإسلامي نفسه؛ مما يفضي إلى اعتبارها إرثاً حضارياً عاماً ومشتركاً - على الأقل وضمن معرفتنا الراهنة - بين عدد من الشعوب، وليس حكراً أوربياً. إن أوربا الحديثة وإن أسهمت في صوغ المسألة المذكورة اصطلاحياً ومعرفياً ومنطقياً، إلا أنها تبقى - بهذا الاعتبار - مرحلة من مراحل مرت بها تلك الأخيرة. ولكن هذا الإقرار بالمعطى التاريخي المعني لا ينبغي أن يقود إلى الاعتقاد بأن هنالك نماذج أو نموذجاً تاريخياً يملئ نفسه معرفياً وايدئولوجياً على الواقع العربي الراهن، الذي عليه - في حال الإملاء هذا - أن ينصاع إلى ذلك النموذج.

إن الواقع المذكور هو الذي يملئ نفسه على كل النماذج المستنبطة من الماضي العربي والعربي الإسلامي، كما من الماضي والحاضر الغربيين والعالميين.

(1) أنظر هذه الوثيقة ضمن: السيرة النبوية لابن هشام - في مجلدين، المجلد الأول مجزئين، الجزء الثاني، ص106 - 108، تقديم وضبط طه عبد الرؤوف سعد، بيروت 1975.

إن ماقد نأخذه من تلك الأبعاد الزمانية التاريخية، عليه أن يمر عبر مساءلة الواقع العربي المعني بمقتضى جدليات التواصل والتفصل، والفكر والواقع، والداخل والخارج. وقد أشرنا، في موضع سابق من هذا المبحث، إلى أن تلك المسألة تتجلى بصيغ متعددة ومتنوعة، تبرز الثلاث التالية في مقدمتها: الاستلزام التراثي، والتبني التاريخي، والعزل التاريخي.



الجابري مدشناً لـ "مشروع إسلامي تأصيلي"!

في هذا المعقد من المسألة، نواجه استطلاات جديدة مذهشة للمنظومة الفكرية السياسية الجابرية، التي وجدناها قائمة على الأخذ بـ "الديموقراطية" بوصفها "نابعة من القومية العربية نفسها كفكرة وكشعار"، وعلى إدانة "العلمانية" التي تتضمن - فيما تتضمن - مبدأ فصل الديني عن السياسي الدولي (فصل اللاهوتي عن السوسيو تاريخي). تلك الاستطلاات الجديدة تفصح عن نفسها في تصور "النموذج الأمثل الإسلامي" كمنطلق "نموذجي" للمشروع العربي النهضوي، في وجهه الفكري السياسي. يقول الجابري: "إن المسار العام الذي ساد وطمغى في التجربة الحضارية العربية الإسلامية، والذي هو موضوع النقد هنا، يجب أن لا ينسينا ذلك (النموذج الأمثل) الذي برزت كثير من ملامحه خلال مرحلة الدعوة المحمدية"⁽¹⁾.

ويلور الجابري ذلك التصور عبر مفهوم "تأصيل الأصول" للخلوص إلى "الحل النموذجي" في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر. فهو يعلن "أن إعادة بناء الفكر السياسي في الإسلام يجب أن تنطلق من إعادة تأصيل الأصول التي تؤسس النموذج الذي يمكن استخلاصه من مرحلة الدعوة المحمدية (وأمرهم شورى بينهم) (وشاورهم في الأمر) (أنتم أدرى بشؤون دنياكم) (كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته). وإعادة تأصيل هذه الأصول يتطلب كخطوة أولى إقرار

(1) محمد عابد الجابري: العقل السياسي العربي - محدداته وتجلياته، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1990، ص 366.

المبادئ الدستورية التي تجعل حداً لمثل ذلك الفراغ الدستوري الذي برز واضحاً في أواخر عهد عثمان والذي جسمته الثغرات الثلاث التي تحدثنا عنها⁽¹⁾.

ههنا، ينتقل الجاهري باتجاه حقل ايدولوجي معرفي يقف في تعارض ابيستيمولوجي حاد مع الحقل الذي انطلق منه في مناقشته لـ "الديموقراطية" في المشروع العربي النهضوي المحتمل. فلقد تحدد الحقل الايدولوجي المعرفي الأول بكون الكاتب رأى في الوضعية العربية الراهنة المشخصة منطلقاً لصوغ منظومة ايدولوجية معرفية - سياسية تستجيب لاحتياجات هذه الوضعية وتتطابق معها عموماً، بغض النظر عن كيفية تجلي هذه المنظومة.

فإذا كان الجاهري في حقله الايدولوجي المعرفي الأول قد انطلق، ضمناً، من ضرورات الجدلية بين التواصل والتفصل والواقع والفكر والداخل والخارج، فإنه - في حقله الآخر - يطيح بموقفه هذا، منتهياً إلى مشارف انتهاك تلك الجدلية، ومن ثم إلى انتهاك السياق التاريخي (العربي الإسلامي) لصالح مايعتبره الجاهري "المرحلة الذهبية - النموذجية" في هذا التاريخ. هكذا، يلف السيد الجاهري على هذا الأخير، مفضياً إلى "الجيتو السلفوي - الأصولوي" بشعاره الأقصى: الأسلاف لم يتركوا شيئاً للأخلاف!

وحيث ينعز الجاهري هذه الخطوة، فإنه يكون قد انحاز للمشروع الأصولوي الإسلامي القائم على ابتعاث "الماضي الذهبي - النموذج الأمثل" كحل للإشكالية النهضوية العربية المعاصرة. إنه يفعل ذلك، بعد أن كان قد أدان "ابيستيمولوجياً وايدولوجياً" المرجعية السلفوية الدينية والمرجعية السلفوية الأوربية؛ بغض النظر - الآن - عن أنه لم يخرج في إنتاجه الفكري عن المرجعية الثانية، كما لاحظنا في حينه.

(1) محمد عابد الجاهري: المرجع السابق مع معطياته المذكورة - ص 367.

إن الجابري، هنا في حقل الفكر السياسي التأسيسي، ينحاز للمشروع الإسلامي الأصولوي الراهن، أي لـ "العقل المستقل"، بل يستسلم له. والحقيقة، إن هذا الموقف ليس جديداً عنده. فالرجل أعلن عام 1977، بوضوح، عن "انتمائه الديني الأشعري"، أي انتمائه لـ "العقل"، الذي اعتبره في كتابات أخرى له "العقل المستقل والمنتحر"، وهو "العقل الأشعري" ⁽¹⁾. ولعلنا إذا "آلفنا" بين الانتماء الأشعري الجابري وبين دعوة الجابري للعودة إلى "النموذج الأمثل" في الفكر السياسي الإسلامي، فإننا نستطيع أن نضع يدنا على شخصية الكاتب المذكور على نحو أقرب إلى الدقة، التي يقتضيها الأمر: إنه الرجل الذي تتشابك في شخصيته مرجعتان اثنتان كبيرتان تشابكاً تلفيقياً ثورياً لا تكون الغلبة النهائية لواحدة منهما على نحو عمومي وكلي، بقدر ماتح هذه الغلبة للواحدة منهما وفق مقتضيات الحال المشخص في المجتمع العربي عربياً وإسلامياً وعالمياً؛ ونعني بذلك المرجعية الإسلامية السلفية والمرجعية الأوربية المركزية.

وبذلك، فالمشروع العربي النهضة الديمقراطي، الذي يقوم عند الجابري على التأسيس للديموقراطية من موقع القومية العربية والوحدة العربية التي وإن كان "العقل ضدها فهو معها" ⁽²⁾ وكذلك الذي يتأسس على "نقد العقل العربي" عقلياً لاتاريخياً، نقول، إن هذا "المشروع" يتصدع لصالح "مشروع" جديد، هو

(1) عدّ إلى ذلك ثانية، ضمن: محمد عابد الجابري - الصحوة الإسلامية، موقفها من الثقافة المعاصرة، المعطيات المقدمة سابقاً.

(2) عن: العفيف الأخضر - ضرورة تدمير عرائق الفكر التقليدي السحري المعرفية. ضمن (كتاب قضايا فكرية - الكتاب الخامس والسادس عشر، يونيو - يوليو 1995، ص 39). وبنص الجابري المأخوذ عن هذا المرجع، نقراً مايلي: "حتى لو كان العقل ضد الوحدة العربية فأنا معها". وبغض النظر عن "الوحدة العربية" التي يتحدث عنها الجابري هنا بلغة الايديولوجي المتحمس، والتي تحدث عنها في مجال آخر (أتينا على ذلك في موضوع آخر من هذا الكتاب) بلغة العاشق الصوفي الذي يرى في الشروط والظروف الموضوعية عائقاً لها، نلاحظ كم هي احتمالات الاضطراب في الخطاب الجابري العقلي ثم الإسلامي. ولعل هذا وغيره هو الذي جعل العفيف الأخضر يصف الجابري بأنه "المتحرر من كل منهج معرفي والمسلح بمبدأ اللذة وولوجية القبلية". (المرجع السابق مع معطياته المذكورة).

"المشروع الإسلامي السلفوي" المنطلق من قاعدته الكبرى: "النموذج الأمثل في بواكير الإسلام".

على ذلك النحو، انفلت عقل الفكر الجابري مرةً فمرة: إن الرجل يتخلى عن "العقل" ونقده العقلي له، الذي تكرر به "تكوين العقل العربي" و"بنية العقل العربي" وقاده إلى الانتحار والتهشم باسم قطيعة متحدرة من النزعة الإبيستيمولوجية النغلة (الايستيمولوجية)، ليتخلى معه عن "المشروع العربي الديموقراطي" الذي طرحه أعرج (بعيداً عن العلمانية)، واصلاً - بذلك - إلى مسك الختام مثلاً به "المشروع الإسلامي التأصيلي" بركنه الأقصى، "النموذج الأمثل - الإسلامي الباكر". وعبر هذا وذاك، يكون الجابري كذلك، قد أطاح بـ "العقل العقلي" - على إيجابه وسلبه جابرياً - ليعلن، أخيراً، سيادة العقل المستقل في سدة الموقف الفكري.

وقد حدا ذلك كله ببعض الباحثين إلى إعلان "إخفاق المشروع الفكري"، الذي عمل الجابري (وغيره من المفكرين المغاربة) على صوغه في السنوات المنصرمة الأخيرة. فقد كتب حكيم بن حمودة، على هذا الصعيد المغربي العام، ما يلي: "لقد حاولنا... الوقوف بعجالة على أوجه القصور في المشروع الفكري المغربي وبالمخصوص عجز هذا المشروع وإخفاقه في التصدي لنمو العقل المستقل والمشروع الأصولي في بداية السبعينات. ويمكن القول... أن هذا القصور يكمن في الاختيارات المنهجية لجل المفكرين في المغرب العربي (ومنهم محمد أركون وهشام جعيط ومحمد عابد الجابري) وبخاصة الخيار الإبيستيمولوجي وخيار النقد الخارجي... إلا أنه بالرغم من أهميته، فالخيار الإبيستيمولوجي يشكل أحد أوجه القصور في الفكر المغربي باعتبار عجزه عن ربط الديناميكية الفكرية بحركة

الصراع الاجتماعي... أما وجه القصور الآخر فيمكن في الاختيار المنهجي الثاني أي النقد الخارجي... أما نقد العقل العربي فقد أخذ منحى القراءة التاريخية النقدية للمشروع السياسي للعقل المستقيل أي نموذج الإسلام الأول كمدى ومجال لتجاوز أزمة المجتمعات العربية... وقد نتج عن هذا التعامل تغليب الآراء والقناعات الايديولوجية للمفكرين على مبادئ التحليل العلمي... لذلك وجبت هذه الدراسة لفهم أسباب القصور والبدء في التفكير في مشروع فكري نهضوي عربي آخر يكون هدفه نقد العقل المستقيل ومشروعه السياسي عبر بناء فكر عربي متحرر من سلطة النص ينطلق من الموروث العربي الإسلامي ومتفتح على الفكر الإنساني العالمي بارتباط بمشروع التحرر الاجتماعي والاقتصادي والسياسي".⁽¹⁾

وبالبحث المذكور صاحب النص الأخير ينطلق من أن إخفاق المشروع الفكري المغربي يفصح عن نفسه فيما قدمه هشام جعيط ومحمد عابد الجابري وآخرون من طرف وفيما قدمه عبد الله العروي وآخرون من طرف آخر. ف"لئن اختار الجابري وجعيط نهج المصالحة مع الفكر السياسي الأصولي من خلال الدعوة إلى إحياء النموذج الأمثل ولو باختلاف... فإن عبد الله العروي اختار (مشروعاً) منبثاً عن هذه المجتمعات (العربية) ويقتصر على دعوتها إلى تبني مشروع الحداثة الأوربية دون النظر إلى خصوصياتها".⁽¹⁾ بيد أن حكيم بن حمودة في إشارته السابقة إلى إخفاق المشروع الفكري للمفكرين المغاربة المذكورين (ولعله من الأدق ألا نختزل المشروع الفكري العربي الذي يطرحه مفكرون مغاربة

(1) حكيم بن حمودة: بعض الفرضيات الأولية حول قصور الفكر المغربي. ضمن (كتاب قضايا عربية - الكتاب الخامس والسادس عشر، المعطيات المقدمة سابقاً، ص135).
(1) حكيم بن حمودة: المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها.

بما قدمه أولئك الثلاثة، جعيط والجابري والعروي)، وفي اقتراحه التفكير في مشروع نهضوي عربي آخر ينطلق من الموروث العربي الإسلامي، يهمل أمراً ويدع أمراً آخر، دون تعميق وتدقيق. أما الأمر الأول فيتمثل في أن "البداء" بالتفكير بالمشروع "الجديد" ليس بدءاً مطلقاً يتجسد بصفر ماء، وإنما ينطلق مما يسميه هو "المشروع الفكري المغربي المخفق" ذاته (إضافة إلى ماهو قائم على هذا الصعيد في المشرق العربي)، مع الحرص على امتلاك اللحظات الهامة والمضيئة فيه، خصوصاً منها بعض ما يتصل بالنقد الابستمولوجي للفكر العربي تاريخياً وراهناً. لكن ما يتعلق بالأمر الآخر يقوم على التحفظ على القول بأن مشروعاً نهضوياً عربياً "جديداً - بديلاً" ينطلق من الموروث العربي الإسلامي.

إن انطلاقاً من "الموروث" المذكور يحدد الإشكالية المنهجية العنيدة، التي واجهناها لدى الجابري في مناقشته للتيار السلفي الديني وللتيار الأوروبي (المركزوي). إذ إن الإقرار بذلك يفضي إلى التفريط بـ "الوضعية الاجتماعية المشخصة الراهنة". بمثابة حكماً على التيارات والمواقف والنظريات، التي تواجهها أو تخترقها أو تتماهى معها أو تقيم ثقافتها ندياً معها الخ... أولاً، وبوصفها القناة التي تمر منها وعبرها المنطلقات لمشاريع فكرية وسياسية وسوسيواقتصادية وغيرها.

إن مناقشة القصور المنهجية والنظري والايديولوجي المزمّن، الذي يخترق الكتابات الجابرية وغيرها مما يدخل في سياقها، تبدأ من موقع الوضعية الراهنة تلك وفي ضوءها؛ مما يسمح بتجاوز المرجعيات الثلاث، السلفية (السلفية) بكل مناحيها وتوجهاتها، والمركزوية الأوروبية (أو الإفريقية أو الآسيوية الخ...)، والتلفيقية (التلفيقية) في محاولتها الجمع بين ما لا يتسق تاريخياً وبنوياً (كمن يحاول الجمع بين الزيت والماء). أي إن الوضعية الاجتماعية المشخصة الراهنة عربياً في

توجهها الاستاتيكي والديناميكي، هي التي تمثل معيار النظر والمنطلق والتوجه لما ينبغي أن ينجز على صعيد مشروع عربي نهضوي حائز على ما يقتضيه من جدارة تاريخية واجتماعية ومنطقية علمية.

إن أصولية الجاهري الإسلامية العتيدة لاتأتي على نحو مفاجئ وغريب عن سياق نمط تفكيره المنهجي. فتشقق هذا الأخير واضطرابه وتناقضه بصورة ملفتة، كما لاحظنا ذلك جزئياً فيما سبق، والاحتمالات التي ينطوي عليها ذلك التفكير للوقوع في المواقف المعاكسة لمواقفه المعلنة، إن هذا وذاك عملاً على تسهيل الطريق باتجاه المثل أمام "النماذج المثلى" المتعالية على التاريخ، وبالتالي المقدسة. فمن طرف، لوحظ أن الجاهري يعلن مالا يضر: إنه في الخطاب المعلن مضاد للعقل الأشعري، "عقل الهزيمة المستحيل والمنتحز"؛ ولكنه في الخطاب المضمّر هو هذا العقل إياه. ويبدو أن تكوينه الايديولوجي الديني منذ "نعومة الأظفار" واقترابه من "السلطة المقدسة" لاحقاً، فعلاً فعليهما على صعيد ذلك؛ يضاف إلى ذلك أن الضغط التنامي للأصولية الإسلامية في المغرب العربي جعل الرجل يراجع حساباته لصالح مشروع إسلامي (عربي: نافلاً) يستمد "مصادقيته" من "مثل أعلى"، يُراد له أن "يؤصل" بنحو أو بآخر.

ومن طرف آخر، فإن الجاهري كان قد أوصلنا - في بحثه الابيستيمولوجي لتكوين "العقل" العربي و"بنيته" - إلى أن هذا الأخير محكوم بعلاقة توتر عاصف بين "بداياته الباكورة التكوينية" ومساراته ونتائجه "البنوية التاريخية".

وحيث يكون الأمر كذلك، فإن تضاداً يعلن عن نفسه بين "التكوين" و"البنية"، أي بين التاريخ واللاتاريخ. وهذا من شأنه أن يضعنا أمام ثنائية النهضة والسقوط الميتافيزيقية، العريقة في الايديولوجيا الدينية الغيبية والمتأصلة فيها. وهنا - وللمفارقة التاريخية والمنطقية الفارقة - يلتقي الجاهري مع سيد قطب وتلميذه حسن حنفي، في أحد توجهاته الأساسية.

إن الهوة التي تفصل بين "عصر التدوين" و"نتائجه" وتميزه عنها هي هوة مابين

الأقصى والأدنى، الأقصى باتجاه السابق واللاحق. وهنالك سمة أخرى لعصر التدوين المذكور تقوم على كونه المعيار اللغوي والنظري والقيمي لما قبله (العصر الجاهلي) ولما بعده (العصور اللاحقة). وهو، بهذا، ما كان "الجاهليون" يطمحون إلى التوصل إليه، ليمتلكوا الوعي السعيد بلغتهم ونظرهم وقيمتهم؛ وما كان "اللاحقون" قد افتقدوه، واكتسبوا، بذلك، الوعي الشقي به. ويمكننا، هنا، أن نستبدل، بسهولة، مقولة "اللاحقين" بمقولة سيد قطب "الجاهليين"، لنغدو أمام ثلاثية سيد قطب والجاهري الميتافيزيقية: الجاهلية الأولى، وجاهلية القرن العشرين أو الواحد والعشرين الوشيكّة، وما بينهما (عصر التدوين بباعته الأول الأصل - الإسلام المحمدي الباكر صانع النموذج الأمثل). وقد أشار أحد الباحثين، وهو عاطف أحمد، إلى أحد أوجه هذه المسألة، حين كتب، منطلقاً من نص للجاهري في "تكوين العقل العربي": "عصر التدوين هو في ذات الوقت الإطار المرجعي الذي يتحدد به ما قبله (على مستوى الوعي العربي). فصورة العصر الجاهلي وصورة صدر الإسلام والقسم الأكبر من العصر الأموي إنما نسجتها خيوط منبعثة من عصر التدوين، وهي نفسها التي نسجت صورة ما بعد عصر التدوين. وليس العقل العربي في واقع الأمر شيئاً آخر غير هذه الخيوط"⁽¹⁾.



والآن، إذا تفحصنا مادعاه الجاهري "النموذج الأمثل"، الذي يراه مجسماً بالوصايا التالية (وأمرهم شورى بينهم، وشاورهم في الأمر، أتمم أدرى بشؤون دنياكم، كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته)، والذي يدعو إلى تأصيله كي

(1) عاطف أحمد: نقد العقل العربي - قراءة في "التكوين" و"البيئة". ضمن (كتاب قضايا فكرية - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 64). أما النص الجاهري الذي يعتمد الباحث، فهو التالي: "وعصر التدوين بالنسبة للثقافة العربية هو بمثابة... (الخاتمة) - الأساس. إنه الإطار الذي يشد إليه، ويخيط من حديد، جميع فروع هذه الثقافة وينظم مختلف توجهاتها اللاحقة... إلى يومنا هذا. ليس هذا وحسب، بل إن عصر التدوين هذا،... هو في ذات الوقت الإطار المرجعي الذي يتحدد به ما قبله (على مستوى الوعي العربي بطبيعة الحال). فصورة العصر الجاهلي وصورة صدر الإسلام والقسم الأعظم من العصر الأموي إنما نسجتها خيوط منبعثة من عصر التدوين، هي نفسها الخيوط التي نسجت صور ما بعد عصر التدوين. وليس العقل العربي في واقع الأمر شيئاً آخر غير هذه الخيوط بالذات...". محمد عابد الجاهري: تكوين العقل العربي - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 62.

يقدم ترسانة المشروع النهضوي الإسلامي (العربي هنا: نافلاً)، فإننا نتبين فيه - أولاً - تكريساً لعودة ماضوية (أصولوية) إلى الماضي الإسلامي كمنطلق للمشروع المذكور؛ كما نواجه فيه - ثانياً - محاولة لتكسير سياقات الأزمنة التاريخية واختزال هذه الأزمنة إلى واحد منها؛ أما ثالثاً وأخيراً، فإن ذلك يعني - بالخط العريض - دعوتنا إلى اكتشاف أسئلتنا والأجوبة عليها في الزمن الذي تُختزل الأزمنة إليه، أي العصر السابع: الأسلاف لم يتركوا شيئاً للأخلاف! ذلك لأنهم امتلكوا الأسئلة والأجوبة الأمثل على صعيد ما نحن مأزومون به ومنه.

إن التدقيق في هذا الذي يقدمه الجابري، في حقل الفكر السياسي وباتجاه مشروع نهوض جديد في العالم الإسلامي العربي، يثير أمرين كلاهما يفضي إلى أن الرجل خرج خروجاً قطعياً مكروساً - وليس خروجاً مضطرباً مذبذباً كما كان الحال في كتاباته العقلوية - عن التاريخية العقلانية النقدية. الأمر الأول يفصح عن نفسه في استخدام الجابري معجمية ايديولوجية لم تعد تنتمي إلى هذا العصر، عصر الحرية والديموقراطية والمساواة والعقلانية. فهو ينطلق من مصطلح "الرعية" وما تستلزمه من وجود "راع" يرعاها. وإذا ما بدا أن هنالك "إضافة" ينبغي أن تضاف إلى ذلك المصطلح ولاحقه، وهي أن الجميع راع ورعية، فإن الإضافة ترد إلى وراء، إذا لاحظنا أن المسألة تقوم - أساساً - على إلغاء "المواطنة الحرة" المسؤولة حقاً. فأن يكون الكل راعياً ورعية، يظل أمراً مشروطاً في دائرة فهم التراتب الهرمي السياسي الديني والانصياع له، وذلك من الموقع المتمم لذلك المبدأ، وهو "أطيعوا الله والرسول وأولي الأمر". وقد حدث ذلك حقاً في نطاق تلك الدائرة. وكان على الخارجين منها وعليها من المؤمنين أن يلقوا جزاء ما فعلوه، إذا كانت السلطة قادرة على تنفيذ ذلك.

بالطبع، كان هنالك من أكد على مقولة "الراعي رعية والرعية راعياً، دونما محاولة لربطها بالمقولة المتممة "أطيعوا الله والرسول وأولي الأمر"، واصلين - بذلك - إلى نمط من المساواة الدينية بين الحاكم والمحكوم. وقد كان على

أولئك أن يواجهوا الحرب والعداء، إلا في حالات استثنائية كان على مبدعيها أنفسهم من الحكام (مثل عمر بن الخطاب وعمر بن عبد العزيز) أن يدفعوا ثمنها. ومع ذلك كله، ليس من شأن تلك الحالات الاستثنائية أن تشكل بالنسبة إلى عصرنا إجابات على فكرنا السياسي، وإن كانت قادرة على أن تظل موضع "استلهاهم تراثي" عميق يحفزنا على التقدم والتماسك التاريخيين.

أما الأمر الثاني فيتمثل في موقف الجاهري من "الشورى". على هذا الصعيد، يكتب الباحث مايلى: "إن (الكلام) في الديمقراطية كنظام للحكم يفرض قضية مصدر السلطة وشكل الدولة، هذا في حين أن (النظام الأمثل) للحكم في التصور العربي - الإسلامي هو النظام الذي يقيمه (المستبد العادل) ويتحقق من خلاله"⁽¹⁾. إن هذا الشاهد الجاهري يتحدر من العام 1982. ويتابع الكاتب معقباً على كلام يثبته في⁽²⁾ للإمام محمد عبده وهو أن الاستبداد المقيد "غير ممنوع في الشرع ولا في العقل، بل هما على وجوبه": "إنه الشورى بالذات، الشورى التي تقوم على (مناصحة الأمراء) وهي (واجب شرعي)".

من ذلك، نستخلص وجهة نظر الجاهري حول "الشورى" وحول العلاقة بينها وبين "الديموقراطية". هاهنا نواجه التقريرات التالية:

1. الشورى هي التجسيد "لنظام الحكم" في الإسلام، وهي قاعدة فكره السياسي؛
 2. الشورى هي "النظام الأمثل" للحكم في التصور العربي الإسلامي؛
 3. "الاستبداد المقيد" هو "الشورى بالذات"، وهي تقوم على "مناصحة الأمراء"، كما أنها "واجب شرعي".
- إن وجهة النظر هذه في "الشورى" يتخلل الجاهري عنها في مرحلة لاحقة،

(1) محمد عابد الجاهري: الخطاب العربي المعاصر - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 95.

(2) المرجع السابق نفسه، ص 78.

حيث يتخلى عن "الديموقراطية"، كما أوضحها هو نفسه؛ ويتخلى معها عن "مشروعه العقلي"، ليأخذ بـ "الشورى" وبـ "العقل المستقل - الأشعري الأصولوي". ففي مقالة نشرها الجابري في جريدة "الاتحاد" الخليجية، يعيد الاعتبار لـ "الشورى"، وذلك عبر التمييز بينها كمعلّمة فقط وغير ملزمة⁽¹⁾ وبينها "كملزمة وكحق للأمة".

وقد كتب في ذلك مايلي: "إن الفقهاء والمفسرين القدماء الذين قالوا إن الشورى معلّمة فقط وغير ملزمة إنما فكروا فيها، لامن زاوية أنها حق للأمة، بل فقط من زاوية أنها صفة في الحاكم مرغوب فيها. وقد تخرج بعضهم من القول ان الشورى واجبة حتى لا ينصرف فعل الأمر إلى الوجوب في قوله تعالى مخاطباً نبيه (وشاورهم في الأمر). ولاشك في أن هذه النظرة لمسألة الشورى محكومة بكونها تراعي ماضى ولا تنظر إلى ما يجب أن يكون. أما إذا نظرنا إلى الشورى انطلاقاً من (المفكر فيه) في عصرنا، أي بوصفها حقاً للأمة، فإن جميع الاعتراضات التي وجهت في الماضي للقائلين بأن الشورى ملزمة ستصبح غير ذات موضوع. ذلك لأن تلك الاعتراضات إنما كانت تملئها - على من فكر فيها بحسن نية - الرغبة في تجنب القول بأن الشورى واجبة على النبي، لأن مقام النبوة لاتليق به مقولة الوجوب". ويخلص الكاتب من ذلك إلى تقرير مايلي: "أما إذا تركنا الماضي جانبا ونظرنا إلى الحاضر والمستقبل فإن لاشيء يمكن أن ينزع من الشورى كونها حقاً للأمة بنص القرآن والسنة"⁽¹⁾.

إن ما يلاحظ، هاهنا، يكمن في أن الجابري يقع في إشكال منهجي ونظري مخرج وذي حساسية ايديولوجية. فهو من طرف، يرغب أن يحافظ على "عصريته"؛ ولكنه من طرف آخر ومن موقع توجهه الإسلاموي الجديد "القديم"، لا يتلصك عن اللجوء إلى مقولة دينية سياسية تعود إلى قبل مايزيد على ألف

(1) محمد عابد الجابري: الشورى... بين النص والتأويل - ضمن جريدة (الاتحاد)، أبو ظبي، فبراير 1994، ص(24).

وأربعمئة سنة، ليقدمها حلاً ناجزاً للنظام السياسي العربي الراهن وما يؤسسه من فكر سياسي. وهو إذ يفعل ذلك، فإنه لا ينسى أن يدعو الله ليسر لـ "الأمة" ذلك: "نأمل ونطلب من الله أن يسر لهذه الأمة مجدداً في مستوى مشاكل ومهام العصر الحديث"⁽¹⁾.

وبغض النظر عن ذلك، فإن القول بالشورى "كحق للأمة" ليس من شأنه أن يفضي إلى شيء مكافئ للديموقراطية. إذ ماذا يعني أن "تُستشار الأمة" وأن تكون "الاستشارة" هذه ملزمة؟ إن الإجابة عن هذا التساؤل نستقيها - في شكلها الأولي والمبسّط - من كلام للمنور النهضوي قاسم أمين، هو التالي: "ربما أن هذا الخليفة (أو ذاك) كان يحكم بعد أن يبايعه أفراد الأمة، وأن هذا يدل على أن سلطة الخليفة من الشعب الذي هو صاحب الأمر، ونحن لانكر هذا، ولكن هذه السلطة التي لا يتمتع بها الشعب إلا بضع دقائق هي سلطة لفظية. أما في الحقيقة، فالخليفة هو وحده صاحب الأمر، فهو الذي يعلن الحرب. ويقرر الضرائب ويضع الأحكام ويدبر مصالح الأمة، مستبداً برأيه غير مؤمن بأن الواجب عليه أن يشرك أحداً في أمره"⁽²⁾. ونضيف إلى ذلك قولنا بأنه حتى لو شكل الحاكم "مجلساً استشارياً"، فإن الأمر لا يعدو أن يكون أمراً صورياً أو - في أحسن الأحوال - أمراً "مفيداً"، ولكن إلى الحد الذي لا يتعارض مع مصالح الحاكم ومن حوله. وإذا ما تجاوز الأمر ذلك، أي إذا ما كان "المجلس الاستشاري" حقاً مجلساً منتخباً من "الأمة" ومتمتعاً بحقوق المشاركة في صنع "القرار" وفي مراقبة تنفيذه، فإننا نكون قد خرجنا من دائرة "الشورى"، ودخلنا الحقل الدستوري الديمقراطي. أما هذا الأخير فهو ذلك الذي لا بد أن يتضمن - على الأقل - الإقرار بأن مصدر السلطة هو الشعب - بكل فئاته وطبقاته وشرائحه - أولاً، وبأن مبدأ التعددية السياسية والتنظيمية والثقافية

(1) محمد عابد الجابري: الصحوة الإسلامية - موقفها من الثقافة المعاصرة، المعطيات المقدمة سابقاً، ص8.

(2) عن: البرت حوراني - الفكر العربي في عصر النهضة. وقد أورد الجابري هذا النص في كتابه: الخطابات العربي المعاصر - المعطيات المقدمة سابقاً، ص80.

وغيرها حق مصون للجميع نساءً ورجالاً، بمن فيهم المخالفون لدين الأكثرية على نحو من الأنحاء وبصيغة المساواة الدستورية التامة ثانياً، وبأن المجالس الدستورية والتشريعية التي يضعها "مجلس الأمة - الشعب" هي السلطة العليا الضابطة حتى لسلطة الحاكم الأعلى ثالثاً.

لقد كان الجابري مصيباً، حين أعلن - في مرحلة طرحه مشروعه العقليوي النقدي - على لسان محمد عبده أن "الاستبداد المقيد غير ممنوع في الشرع ولا في العقل، بل هما على وجوبه"، وحين علق على ذلك قائلاً: إن هذا هو "الشورى بالذات". لكنه، الآن، يتجه حثيثاً نحو التماهي مع المشروع الإسلامي الأصولوي، بل يلحف في ذلك. إن وقع الأحداث العظمى التي يعيشها الوطن العربي والعالم، بأشكال وأنماط لم يعرفها التاريخ العربي والعالمي، يصم آذان المثقفين والمفكرين والكتاب ويُفقد الكثير منهم صوابهم؛ فيبحث هؤلاء الأخيرون عن الخلاص، فلا يجدونه "إلا خارج" تلك الأحداث. وهنا الطرافة الإشكالية الرعناء: فبالرغم من أن أولئك يدعون "الأمة" للإنسلاخ من سياقها التاريخي كشرط لاكتشاف أجوبة على أسئلتها، فإنهم - في ذلك بالذات - يمارسون دعوتهم تلك بفضل ذلك السياق التاريخي وبفعل مُحبطاته ونكساته. بيد أن هذا الموقف ربما يغطي أكثر من ثلاثة أرباع "الحقيقة الراهنة" أو ثمانين بالمائة منها أو تسعين أو خمسة وتسعين. أما ماتبقى من "الحقيقة الضائعة أو المضّيعة" فهو قادم على أجنحة نجمة الصبح، تلك النجمة التي لا يكتشفها ولا يراها ولا يقترب منها وتقترب منه إلا من دخل غمار الوضعية العربية المشخصة تاريخاً وراهناً، ومن أعرض أبوابها وأكثرها خطراً، ولكن كذلك أكثرها انفتاحاً على احتمالات الخروج من "الأزمة التاريخية البنيوية"؛ نعي بذلك العلمانية التنويرية مقابل الأصولوية الظلامية، والديموقراطية مقابل الاستئثار بالسلطة والثقافة، والعقلانية التاريخية النقدية مقابل الهوس اللاتاريخي.

وقد نلاحظ أن أحد مظاهر القلق في الموقف الجاهري يعبر عن نفسه بصيغة النوسان بين "الشورى" و"الديموقراطية". ففي الوقت الذي أكد الكاتب فيه على "المنظومة السياسية الشورية" كحق "للأمة بنص القرآن والسنة"، ألح كذلك على أن "الشورى" لا يفيد الأخذ بها "بمعنى الوجوب". ويعلن أن هذا "هو المضمون الذي يقدمه لنا الرأي السائد في المرجعية التراثية عن مفهوم الشورى، وهو مفهوم يندرج في دائرة (مكارم الأخلاق) و(محاسن العادات) وليس في دائرة الفروض والواجبات... وإذا فالشورى غير والديموقراطية غير..."⁽¹⁾. ويقطع الكاتب — في النص نفسه — بصورة حاسمة مع مفهوم الشورى ليؤكد "على أننا نؤمن إيماناً، ليس بالعاطفة وحدها بل بالعقل أيضاً، أن الديمقراطية في الوطن العربي، هي اليوم أكثر من أي وقت مضى ضرورة لامن أجل التقدم وحسب، بل أيضاً من أجل الحفاظ على الوجود العربي ذاته"⁽²⁾.

إن ذلك، مجتمعاً وعلى صعيد مانحن بصدده، يدعونا إلى ألا نقطع في الموقف من التحول الذي يطرأ على كتابات الجاهري، أي في مايقطع معه ومالايقطع ؛ وإن كنا نلاحظ أن هنالك رجحاناً لصالح التخلي عن "المرجعية العقلوية الأوربية" تخلياً ايديولوجياً باتجاه "مرجعية إسلامية" تقوم على تصور "النموذج الأمثل"، كما سيأتي معنا لاحقاً ببعض الإفاضة، وعلى نحو يتيه في حقل ابيستيمولوجي واحد، هو السلفية كمرجعية حاسمة لعمله.



(1) محمد عابد الجاهري: الديمقراطية وحقوق الإنسان - مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1994، ص43،44،45.

(2) المرجع السابق مع معطياته المذكورة - ص48.

دهاء التاريخ والعقل، أو خاتمة وعود على بدء!

1

من الاستشراق - الاستغراب إلى: الانتظام في هيمنة الغرب

كان ماقدمناه، هنا، بحثاً في عدد من المسائل في الإنتاج الفكري الجابري، رأينا أنها تقدم محوراً يغطي مآرديناه عنواناً لهذا البحث. وقد اتبعنا في سبيل ذلك طريقين اثنين كلاهما يفضي إلى الآخر، وهما التاريخي والمنطقي. فعبر الثاني، استطعنا وضع اليد على "ناتج القول" الجابري فيما نحن بصدد؛ بينما عملنا عبر الطريق الثاني على تسقط المسارب التاريخية المركبة والمعتدة، التي أدت إلى ناتج القول المذكور.

وإذا كنا ندرك أن عملية نشوء الفكر وتبلوره وتوضعه تشتمل على ذينك الطريقين على نحو تضافي يبرز بالتاريخي منطقياً وبالمنطقي تاريخياً، فإن ماتيينه على صعيد المسائل المأتي عليها، هنا، يقوم على خصوصية بالغة الطرافة والرهافة ضمن العلاقة التضافية إياها بين التاريخي والمنطقي. أما هذه الخصوصية فتفصح عن نفسها، لدى الجابري، في أنه يقفز قفزاً في سيره الفكري. ومن أجل إيضاح ذلك، نستعيد مآتيننا عليه، في موضع سابق، من أن وقع الأحداث العربي والإسلامي والعالمي المتسارع على نحو عاصف، وبروز الأصولوية الإسلامية وكأنها حلّال مشكلات العالم العربي والإسلامي إضافة إلى مشكلات العالم المعاصر، وكذلك ظهور البنية الفكرية المنهجية الجابرية مفعمة بالتناقضات وقابلة لاتخاذ صيغة ماضوية أو عصرية، نقول، إن ذلك مجتمعاً جعل من مسألة الانتقال

من نسق فكري إلى آخر (من العقلوية إلى الإسلامية تحديداً) أمراً وارداً ومحتماً بل ومفهوماً، ضمن البنية الفكرية المذكورة.

من هنا، قد يبدو أن عنوان هذا البحث ذو طابع خلافي، بمعنى أنه قد لا يكون مطابقاً كلياً لما يراد له أن يغطيه من مسائل وردت باسمه. إن هذا التحفظ قد يكون مقبولاً في اللحظة الأولى. ولكن ما إن يفكك العنوان المذكور على نحو تاريخي وجدلي ونصي بنوي، حتى يجعلنا نواجه مازل — في متن البحث — غير مقصص عنه، بصيغة تخصيصية وتفصيلية. ولذا، فإننا مدعوون إلى إكمال المهمة، التي ابتدأنا بها وقاربنا نهايتها.

كانت النتائج الجابرية، التي انتبهنا إليها، تلح على أن العرب في تاريخهم الحديث والمعاصر - خصوصاً - أخفقوا، لأن "عقلهم" يقوم على ثوابت جغرافية ولغوية وعقلية وغيرها لم تكن ولن تكون مهيأة لتحفيزهم على التقدم إلا من موقع الانخراط في "العقلانية اليونانية الأوربية النقدية". أما هذه فقد "كانت تمثل الخلاصة التاريخية لتطور العقل البشري ومعارفه إلى عصرها"، وانتمت لاحقاً في الحضارة الأوربية الرأسمالية الحديثة؛ في حين قبع وراء الانكسار العربي التاريخي المطرد - عموماً - "عقل يجتز نفسه اجتراراً" وبشر يعيشون "الجاهلية بعدياً". أما مظاهر من أن "العرب المغاربيين" قد حققوا نهوضاً مرموقاً حيث أبدعوا مشروعهم الحضاري العقلي، فإنه لم يتأت لهم إلا عبْر انخراطهم في الحضارة العقلانية الأوربية وتمثلهم لها.

إن الجابري - في هذا الفصل من كتاباته - يقر إقراراً محفوفاً بالتبجيل بدور الفكر الأوربي الذي قام، ابيستمولوجياً، على التوحيد بين المعرفي والايديولوجي؛

في حين أن الفكر العربي (خصوصاً الفلسفي) يحنّز إلى الايديولوجيا.

وإذا واجهنا ما يجعلنا نظن أن هذا الفكر، أيضاً، ينطوي على المعرفي والايديولوجي، فإن علينا أن نعلم - من موقع الجاهري - أن هذا وهم. ذلك لأن المعرفي ذو مصادر أوربية. وبذلك، تتحدد الصراعات الفكرية في التاريخ الأوربي بأنها صراعات مشمرة تاريخياً، لأنها تحقق تراكمات معرفياً (وايديولوجياً) يفضي إلى التقدم، على نحو ما. أما الصراعات المماثلة في التاريخ العربي فهي ذات توجه مدمر، غير مشمر تاريخياً، لأنها صراعات ايديولوجية رعناء وعمياء، تفتقد الأفق المعرفي التنويري. ولذلك، فهي صراعات ذات حركة دائرية.

إن هذا التصور الجاهري حول "الحضارتين" العربية (المشرقية) والأوربية (الغربية ومعها ضمناً المغربية) كان الجاهري قد كثفه في نص حاسم له، نثبته ثانيةً أمام السياق الحالي للبحث: "تبقى أخيراً تلك الإطلالة الخاصة التي قمنا بها على الاتجاه التجديدي الذي عرفته الأندلس والمغرب منذ أوائل القرن الخامس الهجري مع ابن حزم، الاتجاه الذي تكشف لنا عن مشروع ثقافي عام يرمي إلى إعادة تأسيس البيان على البرهان. لقد أبرزنا في هذا الاتجاه طابعه العقلاني النقدي وكشفنا الغطاء عن وحدة التفكير التي تجمع أقطابه". ويتابع الكاتب، محدداً العلاقة السلبية وذات الطابع التناقضي الصراعي بين هذا "الاتجاه التجديدي المغربي الأندلسي" وبين "الاتجاه المشرقي التقليدي والظلامي والشكلي": "غير أن هذا الاتجاه التجديدي الذي عرفته الأندلس والمغرب والذي بقي، لمدة تزيد على ثلاثة قرون، يغالب ذلك التيار الجارف، تيار التداخل التلقيني المكسر للتقليد في عالم البيان وللظلامية في عالم العرفان وللشكالية في عالم البرهان، أقول إن هذا التيار التجديدي قد بقي يتيماً في عصره: لقد كان بمثابة لهيب الشمعة

الذي يتوهج لحظة انطفائها". ولكن "رياح التاريخ، تاريخ العلم وتاريخ التقدم، كانت قد تحولت إلى أوربا، فبقى العقل العربي محكوماً بنفس السلطات التي أفرزتها عملية البناء الثقافي العام التي شهدتها عصر التدوين والتي كرستها عملية التداخل التلفيقي التي دشنها الغزالي واكتملت مع الرازي ومازال مفعولها قائماً إلى اليوم"⁽¹⁾.

هكذا يصفّي الجاهري الحساب مع التاريخ العربي الفكري، بعد أن استأصل منه حقبته المغربية، ليدخلها في سياق التاريخ الأوربي الغربي. فهذا الأخير جسد استمراراً لتلك الحقبة على الصعيد الفكري (وضمناً الانثروبولوجي)، كما جسدت هذه الحقبة استمراراً للتاريخ اليوناني الفكري، العقلاني النقدي.

إن نظرة نقدية فاحصة لذلك "التصور الحضاري الجاهري" تكشف الغطاء عن أنه كان، وما يزال، يشغل حيزاً رئيساً في الحقل النظري الاستشراقي الغربي. فمن هذا الأخير - بوصفه منظومة ايديولوجية تقوم على ايديولوجيا التفوق العرقي والسوسيوقافي لأوربا - نسجت هذه الايديولوجيا وعياً زائفاً عن الشرق من أجل تكريس، وذلك عبر مجموعات من النخب الثقافية الشرقية ذاتها، التي تتلمذت على أيدي مستشرقين، فضلاً عن مجموعة من النخب الاستشراقية المعنية. إن أوربة العالم هي الكلمة الفصل في ذلك الاستشراق، وذلك بمعنى أن أوربا هي القدرة على صوغ وعيها الأوربي والأوربوي، بقدر ماهي قادرة على صوغ وعي "العالم الآخر - الشرقي"، كما يقتضيه وعيها الخاص، وعي الهيمنة الشمولية. ولعلنا نقول، إن الخبث المراءوغ للاستشراق المعني هو من القوة بحيث استطاع، وما يزال يستطيع، أن يحتضن الكثير من مثلي "الآخر - الشرقي" تحت ظل زائف

(1) محمد عابد الجاهري: بنية العقل العربي - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 558-559.

مرعوم وكاذب من المثاقفة الندية؛ محدثاً - بذلك - شرخاً أو شروخاً في بنيته الداخلية. ولعلنا سنكون شاهدين على مزيد من "التجارب"، التي ستطبق في "الحقل الشرقي"؛ خصوصاً وأن أبواباً جديدة ستُشرع أمام عملية "الاحتضان" تلك، مضمنةً بعق "التطبيع" مع إسرائيل. إن حديثنا هذا الذي نعمل على إبلاغه حدّه الأقصى المحتمل، ليس مرتيناً بنوايا طيبة حقاً أو مكذوبة حقاً لدى هذا المثقف أو ذاك.

وإذا كان الأمر كذلك، فإننا نغدو أمام عملية مركبة تنطلق من الاستشراق الغربي إلى الاستغراب المغربي أو - وهو أمر أيضاً محتمل - من هذا الأخير إلى ذاك. لكن في كلتا الحالتين، تظل العملية المعنية بحكومة بالانطلاق من الداخل، داخل المستغرب المستشرق، وبالتوجه الوجهة التي تأخذها. بل نود أن نضبط المسألة أكثر بأن نعلن ذلك "الداخل"، أيضاً، "حكماً" على المدى الذي يخطئه الاستشراق. ذلك أن هذا الأخير يفصح عن قوته وهيئته ومده، بقدر ما يتوغل في "الاستغراب" من الداخل، متدخلاً - ودائماً وفق جدلية الداخل والخارج - في صوغ المنظومات المعرفية والقيمية، التي يتداولها المستغرب.

ونلاحظ أن تلك العلاقة بين الاستشراق والمستشرق من جهة والاستغراب والمستغرب من جهة أخرى تجد أحد مصادرها الكبرى في قانون التبعية، الذي يحكم العلاقة بين أوروبا (وأمریکا طبعاً) الرأسمالية الامبريالية المتفوقة تاريخياً وبين "العالم الثالث". وهو قانون يمتلك طابعاً موضوعياً يتكرس الآن بمزيد من العمق والشمول مع تساقط المنظومة الاشتراكية (على ما كان لها من علاّت) ومحاولة استفراد العالم أمريكياً. من هنا، يغدو أمراً "سابقاً لأوانه" أن يطمح علي حرب إلى تجاوز الإشكالية الفكرية العربية المتحدرة من علاقة التبعية المذكورة. فهو يعلن

ذلك على النحو التالي: "أسعى إلى التحرر من تلك التصنيفات الشائعة الصادرة عن عقليات استشراقية أو كلامية لاهوتية، كقسمة فروع العلم والمعرفة، إلى إغريقي أو عربي أو إسلامي أو أوربي غربي... أو كثنائية الاستشراق والاستغراب المضاد له. إن مثل هذه التقسيمات التي تقيم هوة أنطولوجية بين الأنا والآخر، تريد لي أن أعامل أو أن أتعامل مع نفسي، فكرياً، بوصفي الآخر دوماً" (1).

بل لعلنا نأتي المسألة من وجه آخر لها يقوم على أن ثنائية "الاستشراق - الاستغراب" ترتد - في نهاية المطاف وحتى الآن على الأقل من الوضعية الفكرية الشرقية (العربية) والأوربية الأميركية القائمة - إلى واحد من طرفيها، الذي هو الأول (الاستشراق). إن ذلك يتم باعتبار أن هذا الأخير ينسج من ذلك صورة تنطوي على رسالتين اثنتين، واحدة موجهة إلى المصور وأخرى تفضي إلى يد المصور رصيلاً ثميناً لضبط توجهات تابعه وآفاق تحركاته على كل الأصعدة المحتملة. وبالرغم من ذلك، أي بالرغم من نزوع الاستشراق إلى استيعاب الاستغراب بمثابته تدخلاً في إنتاجه هو ومحاولة لإعادة إنتاجه على نحو يجعل منه أحد جيوبه بالاعتبارين البنيوي الوظيفي، فإن "الاستغراب" يظل يمثل ميلاً ذهنياً (ايدولوجياً) يشير إلى الداخل (العربي - المغربي هنا)، الذي قدم مادة صنع الإستشراق "الخام".

ومن هنا، سيظل الاستشراق والاستغراب كلاهما قائمين، مادامت مصادرهما مستمرة في إنتاجهما، وهي تلك التي تتمثل في استمرار "الغرب" الرأسمالي الاستعماري والامبريالي إحكام قبضته وهيمنته الثقافية، وغيرها، على "الشرق المتخلف والمخلف"، ومن ثم مادام هذا الأخير عاجزاً - على نحو أساسي وأولي -

(1) علي حرب: إرادة العقيدة أم إرادة المعرفة. ضمن (كتاب قضايا فكرية - الكتاب الخامس والسادس عشر - المعطيات المقدمة سابقاً، ص24).

عن إنتاج المعرفة العلمية بذاته تاريخياً وراهناً ومستقبلاً، إضافة إلى إنتاج معرفة علمية بذلك (الغرب) أيضاً تاريخياً وراهناً، وبصورة خاصة بتاريخ هيمته عليه.

وعلى هذا، فإن ما يعلنه المستشرق الفرنسي أندريه ميكيل من "أن الاستشراق انتهى، مات...، لأن ما أريده هو أن ندرس العرب كممثلين لعصر ثقافي، كما ندرس الثقافة الألمانية كتعبير عن عهد ثقافي..."⁽¹⁾، غير دقيق، ربما إلا بما قد يحسه هو نفسه كمستشرق يحاول أن ينتزع نفسه من هيمنة الايديولوجية الاستشراقية المعنية هنا. ف "الاستشراق" - في طابعه التاريخي الذي تحدد به وفي صيغته الاصطلاحية التي تبلورت وتكرست - لا يزول إلا بزوال أسبابه؛ ولكنه يتغير وتطراً عليه تحولات تستجيب للمتغيرات هنا وهناك، إنما دون أن يفقد هويته الأساسية. أما ما يقترحه جاك بيرك، على هذا الصعيد، فقد يفهم على أنه تعبير عن أزمة الاستشراق، التي تفصح عن فقدانه مصداقيته - فيما وصل إليه معروفاً وايديولوجياً - أمام الشرقيين والغربيين، على السواء. فقد أعلن المستشرق المذكور "أن الدراسات الشرقية، باهتماماتها وممارساتها السابقة، لم تعد كافية. من هنا يتوجب على العالم العربي أن يعمل بالاشتراك مع أولئك الذين يعرفون مجتمعاتهم وحضاراتهم من الداخل"⁽²⁾.

نعم، قد نقول، إن العلوم الاجتماعية والإنسانية، بما فيها علم التاريخ، أخذت - منذ أمد - تتسهم مهمات البحث في "الشرق"، مميزة - في الوقت ذاته - بين "الغث" الخاسم في الاستشراق المذكور و "السمين" فيه، وهو ذو حضور يتصل خصوصاً بتطوير تقنيات البحث العلمي؛ دون أن يفضي ذلك بعدد إلى تفريط

(1) من حوار مع أندريه ميكيل قام به أحمد المديني. ضمن مجلة (الفكر العربي المعاصر - مركز الإنماء العربي، الأعداد/ 20-21-22 / صيف 1982، ص100).

(2) البرت حوراني: جاك بيرك والعرب - جريدة: الدستور - الجمعة 1994/7/8، ص14.

معظم المستشرقين بممارسة نشاطهم الاستشراقي ذي الطابع الايديولوجي أساساً، أولاً، وإلى النظر إلى من اهتم بالشرق من الغربيين على أنهم جميعاً ذوو مرجعيات ايديولوجية وقيمية واحدة أو متماثلة ثانياً.

ويمكن التوقف عند نقطة ذات معنى بليغ، هنا على صعيد الوظيفة الايديولوجية للاستشراق الغربي، الذي أفصح عن نفسه بدءاً من القرن الثامن عشر، متوازياً بالمعنى التاريخي مع تعاظم النزوع الاستعماري تجاه الشرق (العربي هنا)، دون أن يكون بالضرورة متواشجاً معه.

فلماذا كان من شأنه أنه أنتج مستغربين شرقيين يتحركون في دائرته وضمن آفاقه غرباً وشرقاً، فإنه - في السياق نفسه - أسهم في إنتاج ازدهاجية ثقافية في البنية الثقافية الشرقية (العربية) تؤول إلى تكوين خطاب ثقافي استغرابي يعلن مالا يضر ويضر مالا يعلن؛ أي - بكلمة - خطاب مراوغ. هاهنا، نضع يدنا على ما قد يمثل إجابة أولية على مانواجهه لدى الجاهري من استجابة للخطاب الاستشراقي المعني، على صعيد الإنجاز الداخلي المطبق، ومن دحض له، على صعيد التنظير الخارجي له.

وقد يكون ذلك تجسيدا لتعقيد الظاهرة الثقافية في بعض الأوساط الثقافية العربية، ذلك التعقيد الذي حوّل قصدياً إلى أرض ممهّدة باتجاه الخطاب المراوغ المذكور. إن هذا مانلاحظه في مثل الموقفين المتناقضين التاليين:

1. يكتب الجاهري مذكرناه أكثر من مرة في هذا البحث، وما يجده في نص آخر له غير مستشهد به حتى الآن هنا: لقد كانت "الثقافة العربية... بالفعل إعادة إنتاج لجانب مهم من الثقافة اليونانية (العلوم والفلسفة)". ويتابع الكاتب ذلك النمط التهجيجي على الصعيد الثقافي الأوروبي:

"وكانت الثقافة الأوروبية الحديثة إعادة إنتاج للثقافة العربية فلسفة وعلومًا"⁽¹⁾.

فلقد رأينا أن تعريفاً للثقافة العربية يقوم على أنها إعادة إنتاج لثقافة أخرى، يجعل منها نسقاً ثقافياً لقيطاً، مُبعداً من حاملها الاجتماعي التاريخي وتشخصاته الثقافية.

وإذا كان الجابري قد طبق ذلك النمط المنهجي على الثقافة الأوروبية، فإن هذا لا يعني إلا زيادة في تعتيد الموقف الجابري واضطرابه؛ فضلاً عن أنه قد يضع اليد على مراوغة الخطاب الاستشراقي المعني وعدم اتساقه، في بنيته المنطقية المنهجية، أي على خطاب يضع أوروبا والعرب في كفة واحدة، في الإطار التنظيمي التنهجي، وفي كفتين غير متكافئتين، على صعيد البحث التطبيقي الميداني المحدد.

2. من طرف آخر، يكتب الجابري مايلي، محددًا - على الصعيد النظري - مفهوم "الاستشراق": "لجأ المستشرقون في بنائهم لـ(الأنا) الأوربي إلى جملة من عمليات العزل والإقصاء لـ(الآخر): الشرق.

وفي مايلي نماذج وأمثلة: الإقصاء الجغرافي - الإقصاء العرقي - الإقصاء العقلي... الإقصاء الحضاري"⁽²⁾. كيف يمكن فهم هذا القول الجابري دونما ولوج في دائرة التناقض والمغالطة، بعد أن عرفنا "تعريفه" ذاك للثقافة العربية، وتحديدده للغة العربية بأنها لاتاريخية، وضبطه لـ "العقل العربي" كبنية ذهنية راكدة منذ تكونها وتبلورها، وانطلاقه من ثنائية "البحر والصحراء" كإطار جيوثقاني لـ "العقل

(1) محمد عابد الجابري: المسألة الثقافية - المعطيات المقدمة سابقاً، ص100.
(2) محمد عابد الجابري: مسألة الهوية - العروبة والإسلام... والغرب، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1995، ص128-131.

العربي" ذي "البنية والخلفية الصحراوية"؟! إنها مفارقة مدوّية تُسلم قياد فهمها، حين توضع في إطار الخطاب الاستشراقي الاستغرابي المراوغ والمضطرب. فهذا الخطاب يوصلنا - يداً بيد مع الجابري - إلى إقصاء "اللغة العربية" بوصفها لغة "لاتاريخية تتأبى على التطور التاريخي"، ومن ثم إلى القطع معها والتوجه نحو لغة أخرى، لن تكون إلا اللغة - اللغات "الأوربية، ذات الأصول اللاتينية. وهذا، بدوره، يضعنا، ثانية وجهاً لوجه، أمام الدعوات القاصرة والخاطئة والفاصلة، التي قدمها في عقود سابقة رهط من الكتاب العرب (مثل سعيد عقل وسلامة موسى في إحدى مراحل حياته الفكرية) لتجاوز "الأحرف العربية المتخلفة - اللاتاريخية" واستبدالها بـ "الأحرف اللاتينية".

على هذه الطريق، يصبح من السهولة بمكان أن تلغي الفكر الذي أنتج في سياق تلك اللغة العربية، أي أن تحقق المطلب "الجديد القديم" بإحداث قطيعة ابيستمولوجية مع هذه الأخيرة وما حملته من فكر.

تبقى مسألة جدية باهتمامنا، في هذا السياق، وتفصح عن نفسها عبر ضبط وتحديد مألوفه حسن حنفي تحت عنوان "علم الاستغراب". فلقد كتب "مقدمة في علم الاستغراب" ⁽¹⁾ بهدف رفض "الغريب - الغربي" رفضاً يقوم على القطيعة والمفاصلة معه. فإذا انطلق من أن "الهوية الغربية تقليد وميوعة وفقدان للأصالة وضياح الذات... (فإن) الفكر العربي المعاصر (يحتاج) إلى مفهوم جذري مطابق للهوية قادر على رأب الصدع بين التغريب والسلفية... ورفض مولاة الغريب، والمفاصلة، (لكم دينكم ولي دين)" ⁽²⁾.

(1) صدر هذا الكتاب عن: الدار الفنية - القاهرة، 1991.

(2) حسن حنفي: الفكر العربي المعاصر (الجذور والثمار). ضمن (قضايا فكرية - الكتاب الخامس والسادس عشر، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 205).

إن المطالبة بإحداث "قطيعة ايبستيمولوجية" بين هويتين ليستا متميزتين فحسب بل كذلك متناقضتين حدياً، واحدة "إسلامية" وأخرى "غربية"، هو ما يحدده حسن حنفي كمنخرج أولي من الأزمة العظمى، التي تهيمن في المجتمع الإسلامي (العربي). فباسم "الهوية الغربية" و"الهوية الإسلامية" ومن موقعهما، يصل المؤلف إلى ما يسميه "علم الاستغراب". فإذا كان الفكر العربي (المشرقي أساساً) منذ عصر التدوين وحتى العصر الراهن هو ما ينبغي أن يُقطع معه حسب الجابري، فإن الفكر الغربي (والغرب عموماً) هو ما يتعين علينا أن نقطع معه وفق رأي حنفي. ففي الحالة الأولى، يبرز الفكر العربي المعني نسقاً أيديولوجياً رثاً قائماً على التجويز (اللاسببية) وقياس الغائب على الشاهد وسيادة سلطة اللفظ، ومن ثم على الاجترار الايديولوجي الأبكم. أما في الحالة الثانية، فإننا نواجه "غرباً ضائعاً" يهدف إلى ابتلاعنا، والهيمنة علينا.

إن ما يثير الانتباه في ذينك النموذجين، الجابري والحنفي، هو أنهما - على صعيد الخطاب الاستشراقي - يلتقيان في عملية التأسيس المنهجية الإيبستيمولوجية، ويختلفان في عملية التأسيس النظري. فهما - في الحالة الأولى - ينطلقان من أن الثقافة الغربية هي، في كليتها وإجمالها، ثقافة لا تخرج عن كونها ذات نسق واحد بنيوياً ووظيفياً. وهما - في الحالة الثانية - يريان أن ذلك النسق الثقافي الغربي يتشخص في واحدة من صيغتين نظريتين اثنتين، هما "العقلانية النقدية المطردة في التاريخ" - الجابري، و "التقليد والميوعة وفقدان الأصالة وضياح الذات" - حنفي.

ومن هنا، يغدو الطريق معبداً أمام حسن حنفي للوقوع في الفخ الاستشراقي الغربي (الغربوي)، كما وقع فيه - وإن بصيغتين أخريين - الجابري وإدوارد سعيد.

فلقد فرط هؤلاء بالتمييز البنيوي الايستيمولوجي بين الثقافة الغربية (الغربية - المركزية) الهيمنية، وبين الثقافة في الغرب بما فيها من احتمالات العقلانية والديموقراطية والإنسية، وبالتمييز البنيوي الايستيمولوجي بين الثقافة العربية الاجتزارية وبين الثقافة في التاريخ العربي بما تنطوي عليه من صيغ معرفية وايدولوجية متعددة.

ولقد أتى محمود أمين العالم على المسألة إياها لدى حسن حنفي، حيث قال محدداً تصوره للفكر العربي المعاصر وللغرب كليهما: "نستطيع أن نلخص موقف حسن حنفي من الفكر العربي بموضوعين أساسيين، الأول: هو أن الفكر العربي المعاصر هو امتداد للفكر الأصولي والفقه في تراثنا القديم، ولا سبيل إلى تحديد الفكر المعاصر إلا بتقديم إجابات جديدة تتفق مع مستجدات عصرنا، ولكن لنفس أسئلة الفكر الأصولي الفقهي القديمة... أما البعد الثاني: فهو أن فكرنا العربي المعاصر، يهيمن عليه في الوقت نفسه فكر حضارة آخر، الغربي المتناقض مع فكر حضارتنا الإسلامية... يتحقق (تطهير قميصنا الفكري) - كما يرى حسن حنفي - أن يصبح الآخر الغربي، موضوعاً لدراسة نقدية، ومن زاوية القَدَرية الإسلامية، بدلاً من أن يكون الأنا الإسلامي موضوع دراسة وهيمنة من جانب الفكر الآخر الغربي... (فهو) يكاد يعبر عن دعوة إلى قطيعة مع الحضارة الغربية التي يرى أنها آخذة في الانطفاء والانهييار، في حين أن الحضارة الإسلامية أخذت تستعيد تألقها" (1).

ويمكن ملاحظة أن الجاهري - في نزعة العقلوية النقدية والميتافيزيقية المستندة إلى مفهوم القطيعة الايستيمولوجية التامة مع الفكر والعقل العربيين إضافة إلى

(1) من محاضرة محمود أمين العالم، قدمها في مكتبة الأسد بدمشق (أيلول) 1995، ونشرت على أقسام في جريدة الحرية 15/10/21-1995، ص12.

اللغة العربية - يمثل الوجه الأول لعملية واحدة يمثل حنفي وجهها الثاني، مع الاختلاف في المرجعيتين. لكن الأول منهما حين يتحدث عن ثنائية الغرب والشرق، فإنما يتجه في نصّه وفكره إلى تشخيصها ببعدين آخرين هما الغرب والمشرق العربي. ذلك لأن المغرب (العربي - ونضع هذا بين قوسين) أقحم إقحاماً في التاريخ العربي المشرقي، لأنه أمر آخر: إنه ينتمي إلى الغرب العقلاني. ومن هنا، يصح أن نرى فيه "أي الغرب" مشخّصاً ومخصصاً في بقعة جغرافية محددة. لكن الأمر يزداد طرافة وتعقيداً، حين نلاحظ أن الجسائري قد راح - في الفترات الأخيرة - ينحو نحواً إسلامياً يكاد أن يتعائق مع المحور الإسلامي لدى حنفي (وسنأتي على ذلك فيما يلي).



2

تحول من "السلفية العقلانية النقدية" إلى "السلفية الإسلامية": توافق في المنهج واختلاف في الايديولوجيا

يبد أن استغراق معظم الإنتاج الفكري الجاهري (وهو ما جعلنا منه هنا موضع بحث) لثنائية الاستشراق والاستغراب (الشرق والغرب) يمثل - بحسب النتائج التي خلصنا إليها - الوجه الأول من موقف ذي وجهين اثنين. أما الوجه الآخر منهما فيفصح عن نفسه عبر الكشف عن العلاقة، فيما إذا وجدت، بين "المركزية الأوروبية" و"السلفية الدينية الإسلامية". إنها لمسألة ملفتة، حقاً، لدى عدد لا يستهان به من المثقفين والمفكرين والكتاب العرب، الذين بدأوا بخط مركزي أوربي وأوغلوا فيه. فتحت ضغط عاملين اثنين، على الأقل، كانوا ينكشفون عن ذلك الخط انكفاءً يتودهم إلى شبيهه ايديولوجياً: من المركزية الأوروبية إلى المركزية (السلفية) الدينية الإسلامية، بأحد تجلياتها. إنهما الوجهان الاثنان البارزان، اللذان تربط بينهما علاقة "الصدى اللدود". أما العامل الأول الذي يحث على الإنكفاء عن المركزية الأوروبية إلى الشبيه ايديولوجياً فيكمن في هشاشة البناء الايستيمولوجي للأولى وتساعد الاختراقات المعرفية لهذا البناء. وبالطبع، فإن ذلك يجري يدأ بيد مع التقدم على صعيد العلوم الاجتماعية والإنسانية، ومن ضمنها العلوم الألسنية، ذلك التقدم الذي ينعكس في أوساط المستشرقين (المركزيين الأوربيين) كما في أوساط المستغربين الشرقيين، والعرب منهم تخصيصاً. وقد وضع المستشرق أندريه ميكيل يده على بعض ذلك، حين أعلن "أنه كلما درست الحضارة العربية من طرف أبنائها كلما آذن ذلك بموت الاستشراق،

لأن الخطاب الذي سيتج حيثئذٍ عن المجتمعات العربية سيولد هذه المجتمعات ذاتها، وبالتالي فإن هذا سينفي الاستشراق بوصفه كذلك" (1).

طبعاً، سيكون ذلك مشروطاً بفك الارتباط التبعية الثقافي بين أوروبا (الغرب الاستعماري الامبريالي) والشرق المتخلف بالاعتبار التاريخي.

ويتمم العامل الثاني مثيله الأول، حيث يظهر بصيغة افتضاح المركزية الأوروبية ايدولوجيا بوصفها عقل الاستعمار والامبريالية الغربية، على صعيد العلاقة مع "الآخر". وهي علاقة تحكمها آلية الهيمنة والاستتباع والترويض الايدولوجي. ويلاحظ أن هذا الاتجاه يراد له أن يتصاعد مع "حرب الخليج الثانية"، وتفكك المنظومة الاشتراكية، وبروز ما يؤمل أن يكون "نظاماً دولياً أو عالمياً جديداً". ولعله من الملاحظ أن كلا العاملين يفضي الواحد منهما إلى الآخر، مؤسسين - على هذه الطريق - لعملية تصدع المركزية الأوروبية كمنظومة "منهجية وقيمية" مهمتها أن تصنع للأوروبيين صورة عن الشرق تستجيب لاحتياجات النظام الاجتماعي الاقتصادي والثقافي المهيمن عندهم، وأن تكون للشرقيين (المسلمين هنا) وعي شرقيتهم الديني من موقع ذلك النظام.

إن الإنكفاء باتجاه سلفية إسلامية أمر وارد ومحتمل ومفتوح، خصوصاً إذا كانت النتائج والمنظومات الفكرية لكتاب عرب معينين تعاني من التناقضات المنطقية والتاريخية، وتفصح عن اختراقات هامشية ثم عميقة من موقع الحركات الدينية الإسلامية وغير الإسلامية، الأخذ مداها الرحب في الوضعية العربية المشخصة الراهنة. إن هذا ينسحب على حالتنا، التي نحن الآن بصدد البحث فيها. فالسيد محمد عابد الجابري هو من نعينه هنا.

(1) حوار مع أندريه ميكيل - المعطيات المقدمة سابقاً.

ولقد كان على اسماعيل مظهر النهضوي المصري وذي التوجه العصري المتواشج - عبر وجهة نظره حول السامية والآرية - مع المركزية الأوربية، في حينه، أن ينتهي إلى إمام مسجد. ⁽¹⁾ أما الجابري ذو النزوع العقلي النقدي والمرافع المتحمس عن "العقلانية الأوربية" كمعيار ايبستيمولوجي للعقلانية منذ اليونان، وعن الديمقراطية بمصدرها (الشعب) وآلياتها وضوابطها الدستورية والتشريعية القانونية المتوافقة مع مجتمع مدني ذي تحدر غربي و"النابعة - مع ذلك - من القومية العربية نفسها كفكرة وكشعار"، فينتهي إلى مايقترّب من ذلك، وإن بصيغة أخرى. فهو يعلن - بلغة تنضح منها "التقوى الصادقة" أمام ماستماه محرّر مجلة المنتدى "الندوة الهامة التي عقدها منتدى الفكر العربي في العام الماضي، 1987، بعنوان (الصحة الإسلامية وهموم الوطن العربي)" ⁽²⁾ وعلى نحو يفرط بما أعلنه الجابري تحت اسم "تدشين عهد جديد للفكر العربي" أو "تدشين مشروع نهوض عربي ديمقراطي جديد" - مايلي: "إذن ليس هناك مجدد في نظري إلى حد الآن، هناك مجتهدون، هناك سياسيون، هناك دعاة. ونأمل ونطلب من الله أن ييسر لهذه الأمة مجدداً في مستوى مشاكل ومهام العصر الحديث" ⁽³⁾.

وكان السيد الجابري قد تحدث - في موضع سابق - عن وجوب "أن ننطلق من إعادة تأصيل الأصول التي تؤسس النموذج الأمثل" الإسلامي، "الذي يمكن استخلاصه من مرحلة الدعوة المحمدية".

هاهنا، يفصح السيد الجابري عن وجهه الآخر المتمم للمركزية الأوربية -

(1) أنظر الفصل الخاص بـ "العصرية" في كتابنا "من التراث إلى الثورة..." - المعطيات المقدمة سابقاً.
(2) أنظر مجلة: المنتدى - آب/أغسطس 1988، ص8. ويكتب سمير أمين حول مفهوم "الصحة الإسلامية"، الذي يناقشه الجابري، مايلي: إن (الصحة الإسلامية المزعومة) لا تستحق تسميتها هذه. فليست هي (صحة) بل موجة تنخرط في استمرار تسلط فكر عصور الاخطاط التي سبقت الغزو الرأسمالي". (سمير أمين) الاجتهاد والابداع في الثقافة العربية وأمام تحديات العصر. ضمن كتاب قضايا فكرية - الكتاب الثامن، أكتوبر 1989، ص305.
(3) مجلة: المنتدى - آب/أغسطس 1988، ص8.

الغربية، وجه السلفية الدينية الإسلامية. ويمكننا أن نكتشف الرأي في هذه الأخيرة، لدى الجابري، على النحو الذي يضع يدنا على الحوافز العميقة لظهورها وتبلورها أولاً. وقد نرى ذلك شخصاً في الإرهاص بتصدع المشروع الجابري العقليوي النقدي المناهض لـ "العقل العربي" و"الفكر العربي" من موقع "العقل الأوربي" و"الفكر الأوربي". وقد أخذ ذلك يحدث تحت وطأة التدخل العميقة والحيثية لهذا الأخير (الأوربي) في ذاك (العربي) من طرف، وبفعل اقتحام المشاريع الأصولوية (السلفية) الإسلامية المتصاعدة راهناً لجسد ذلك المشروع واختراقها له على نحو أعجزه عن مواجهة الموقف. ويمكن أن نقول بأن التناقضات الداخلية لهذا الأخير واختراق الفكر الأوربي له مركزياً أوربياً، إضافة إلى نزوع الرجل الضمني والمعلن، في حالات معينة، إلى التماهي بالعقل الكلامي الأشعري، وبروز حملة التشكيك في جدوى العقل العربي والفكر العربي من موقع سياسيين ومفكرين وكتاب عرب يعيشون الأحداث العاصفة الراهنة على خلفية تنامي المشروع الصهيوني وبروز مقولة النظام الدولي الجديد الخ... مشخصة بقدر أو بآخر، إن ذلك كله عبّد الطريق واسعة أمام فعل الاقتحام والإختراق ذاك للمشروع الجابري المذكور.

بيد أن السلفية الإسلامية الجابرية تلك لم تأت - على الصعيد المنهجي - من فراغ، بل أتت نتيجة منطقية لما ذكرنا، ومثلت - من ثم - الوريث الشرعي لما وضعه هو نفسه (الجابري) موضع النقد الإيستيمولوجي (وإن بالصيغ المضطربة تاريخياً - منطقياً التي أتينا على نقدها سابقاً) للقراءات السلفية الثلاث، الدينية والليبرالية والماركسية. ومن هنا، فإن سلفية الجابري العتيدة مرت بثلاث مراحل، هي التالية:

- المرحلة الليبرالية،
- المرحلة العربية المغربية،
- المرحلة الدينية الإسلامية.

فعلى صعيد المرحلة الأولى، تظهر سلفوية الجابري في انطلاقه من سلطة مرجعية اوروبية (فرنسية تخصيصاً) تجلّت بصيغتين اثنتين. أما الصيغة الأولى فتتمثل - خصوصاً - بالإرتقاء في أحضان المنهج البنائي (البنوي بترجمة خاطئة في رأينا لسميها الأجنبي)، أي من موقع آلية هذا الأخير دوئاً تفحص نقدي له لامن داخله ولامن خارجه؛ مما جعل الجابري يستسلم لميتافيزيقا "البنيات الأزلية" و"الزمن الثقافي الميت" و"العقل الثابت بثوابته اللاشعورية" و"اللغة اللاتاريجية"، وغير ذلك. وهذا، بدوره، أفضى إلى الصيغة الثانية، التي ظهرت في كيفية تموضع ذلك المنهج البنائي بالمبادئ والمسلمات النظرية، التي أخذها الجابري عن أوروبا والتاريخ الأوروبي تحت وطأة اهيمنة الأوروبية المركزية، مثل ثنائية الفلسفة (الأوروبية) والفقہ (العربي الإسلامي)، والعقلانية الأوروبية المتصاعدة التي أنتجت الرأسمالية (ماكس فيبر) والظلامية العرفانية والبيانية التقليدية والبرهانية الشكلية على صعيد الفكر العربي والعقل العربي، وثنائية البحر والصحراء، وثنائية السببية والانحلال من السببية، وثنائية، اللغة العربية التي تتأبى على التطور" و"اللغة الأوروبية التي تستجيب للتطور وتحفز عليه"، وثنائية التقدم المطرد بزمان وحركة مفتوحين والتخلف الزمن بزمان وحركة مغلقين، وثنائية "المستبد العادل" والديموقراطية الليبرالية، الخ...

أما سلفوية الجابري العربية "المغربية" فتتجلى بصيغة فاقعة، أولاً، عبر تمييز يكاد أن يكون إتنياً إضافة للنظر إليه سوسيوقائياً بين المغرب العربي والمشرق العربي،

بحيث قد يصل الأمر إلى "نزعة قطرية - قطرية" تضبط العلاقة بين الفريقين؛ وثانياً، من خلال وصول الجابري إلى نتيجته "الباهرة" في تحديدها لـ "موقفه الاستراتيجي" من "الاستراتيجية الرشدية"؛ "إن موقفنا واضح، إننا نعتقد أن الاستراتيجية الرشدية، أعني التي دشنها ومارسها ابن رشد هي وجدها الكفيلة بتحرير العقل العربي من تشنجات المعقول الديني وردات اللامعقول العقلي. إن تحقيق مصالحة عقلانية بين المعقول الديني والمعقول العقلي (= العقل الكوني) على الطريقة الرشدية... شرط ضروري لتحرير العقل العربي"⁽¹⁾.

إن "السلطات المرجعية"، التي قام المشروع الجابري العقلي - في شطر أساسي منه - على نقدها ونقضها بماثباتها "مصادر العقل العربي"، ترتد عليه من موقعها المنهجي ذاته: الانطلاق من سلطة مرجعية أخرى. وفي الواقع، من الصعوبة بمكان أن نتحدث - هنا - عن مرحلة أخرى جديدة نوعياً من سلفية الجابري.. فالتمييز بين هذه المرحلة وبين سابقتها يتلاشى، حالما نفكك النسيج المحدد لهما كليهما ابيستيمولوجياً. إن "المفاجأة" الكبرى، التي سنواجهها دون دهشة، تتمثل في أن كلتا المرحلتين من سلفية الجابري ترتد إلى واحدة حاسمة في حضورها، هي المرحلة الليبرالية ذات المصادر البعيدة في عمق "المركزية الأوربية". ولقد سبق أن استعرضنا آنفاً بعض مرتكزات الجابري المنهجية والتطبيقية المنطلقة من تلك الأخيرة. ونعود الآن، فقط، إلى النص الجابري، الذي يعلن - وضوحاً - عن أن "الاتجاه التجديدي الذي عرفته الأندلس والمغرب، بقي يتيماً في عصره، يغالب ما أتاه من المشرق من تيار جارف، تيار التدانحل التلفيقي المكرس للتقليد في عالم البيان وللظلامية في عالم العرفان وللشككية في عالم البرهان"، حتى انطفأ، لتنشأ

(1) محمد عابد الجابري: صراع المعقول واللامعقول في الفكر العربي الإسلامي. ضمن مجلة (الفكر العربي) - 22/21/20، صيف 1982، ص24.

استمراراً له "رياح التاريخ، تاريخ العلم وتاريخ التقدم في أوربا". وبين هذا وذاك، "بقي العقل العربي محكوماً بنفس السلطات التي شهدها عصر التدوين والتي كرسنها عملية التداخل التلفيقي" المذكورة.

لنقل، إذًا، إن الجابري مرّ بصيغتين من السلفية كسلطة مرجعية لإنتاجه الفكري وتبرزان بوجهين كلاهما يفضي إلى الآخر ويشير إليه بالاعتبار الايستيمولوجي، هما الوجه الأوربي والوجه المغربي العربي.

أما المرحلة الثانية فتفصح عن نفسها ببعد إسلامي أتينا عليه عمومًا، ونوجزه الآن خصوصاً، بعد إيراد نصوص جابرية خطيرة بدلالاتها تقود باتجاه ذلك وبامتياز:

"كنا نحن المسلمين ننتج عيوبنا من داخل أجسامنا. أما اليوم، العيوب تأتي من الخارج أيضاً، من الثقافة المعاصرة، من الغزو الأجنبي، فيجب أن نكون مسلحين بما يجب أن نسلح به للمقاومة، لا البدع الداخلية التي تنمو وماقلها وماقل خطرهما بالنسبة للبدع الكبيرة الفظيعة التي تأتي من الخارج.

"يعجبني... موقف الشاطبي الذي كتب...: الإسلام دين أمة أمية، أي انه جاء لأمة أمية حسب فهمها وحسب مستواها. وكل ماتعدى مستوى العرب يوم نزل القرآن لا يدخل بالضرورة في الفهم الديني، ولا يجب أن ندجه في الإسلام. "ماذا تعطي الحركات الإسلامية كمقابل لهذه الايديولوجيات (غير الإسلامية عربياً وعالمياً)؟ تعطي التأكيد على أن الإسلام فيه كل الحل وفيه كل شيء. الجزئيات والتفاصيل لم تُعط بعد.

"سيجتهد المسلمون وسينجحون بقدر ما يكتب الله بقدر ما يستطيعون أن يفعلوا...

ليس هناك مجدد في نظري إلى حد الآن. هناك مجتهدون، هناك سياسيون، هناك دعاة. ونأمل ونطلب من الله أن ييسر لهذه الأمة مجدداً في مستوى مشاكل ومهام العصر الحديث⁽¹⁾.

هكذا، يضع الجابري النقاط على الحروف، محدداً بوضوح دعوته السلفية الإسلامية على انقراض عقلويته الميتافيزيقية:

آ - إن الخطر الذي يجتاحنا نحن المسلمين لم يعد يتحدر من داخلنا فحسب، بل أصبحنا - إضافة إلى ذلك - معرضين لخطر آخر هو الغزو الأجنبي؛ مما يدعونا إلى إعلان المقاومة ورفع السلاح؛ في وجه من؟

ب - نرفع السلاح في وجه "البدع الكبيرة"، التي تخترقنا من موقع الغزو الأجنبي أولاً، وفي وجه الإسلام التاريخي ثانياً، الذي تمثل بما أخذه المسلمون بعد الحقبة المحمدية حتى الآن. نرفع السلاح، إذاً، في وجه البدع الكبيرة (الآتية من الخارج) والصغيرة التي تكونت بعد الإسلام الأول الباكر وضده: عودوا إلى "العصر الذهبي"، إلى يفاة الإسلام وصفائه وباكورتته، ووجهوا سلاحكم ضد التاريخ، تاريخ البدع كائناً ما كان زمنها التاريخي ومصدرها البشري! أليس مدهشاً، على الأقل بالنسبة لمن احتفى بـ"الجابري العقلوي النقدي"، أن يشاهدوه متقمصاً شخصيتي الشاطبي وسيد قطب، رافعاً شعار هذا الأخير بمواجهة "جاهلية القرن العشرين، جاهلية التاريخ".

ج - الإسلام خزان كامل لا ينضب؛ ففيه كل الحل وفيه كل شيء، سابقاً

(1) محمد عابد الجابري: الصوحة الإسلامية وموقفها من الثقافة المعاصرة - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 8، 9، 10، 11.

إن أمل الجابري في أن ييسر الله مجدداً لـ"الأمة الإسلامية"، ينطلق من الحديث النبوي المحمدي القائل بأن "الله يعث مجدداً على رأس كل مائة عام". (أنظر حول ذلك: كريم عزقول: العقل في الإسلام - مكتبة صادر 1946، ص 50).

وراهناً ولاحقاً. تلك هي الحقيقة المثلى! ويبقى أن نستخرج منه "الجزئيات والتفاصيل التي لم تعط بعد".

د - في سياق مواجهة المسلمين لـ "البدع الكبيرة والصغيرة"، سيقومون بواجبهم في الاجتهاد؛ ويقدر مايتحقق التطابق بين ما يكتبه الله فيهم وحوهم (بصيغة ماقدّر الله لهم)، من طرف، وبين مايقومون به من اجتهاد من طرف آخر، يحققون نجاحاً.

هـ - بيد أنه بقدر مايوجد، في عصرنا الحديث وحتى الآن، مجتهدون وسياسيون ودعاة، يلاحظ غياب المجدد الجدير بهذه التسمية.

و- ولذلك، فنحن نرفع أيدينا إلى الله، طالين منه، على سبيل الأمل والاسترحام، أن ييسّر لهذه "الأمة" - الإسلامية - مجدداً، أي ذلك الذي هو جدير بهذه التسمية، كي يقوم بإنجاز أجوبة على "مشاكل ومهام العصر الحديث"، وعصرنا نحن المعيش.

وينتهي السيد الجابري "المفعم بالأمل" إلى قمة الموقف، حيث يعلن - بعد عامين من عملية "التأسيس الإسلامي" تلك عام 1988 - ماأتينا عليه في موضع سابق من هذا المبحث ويتحدث من عام 1990:

"إعادة بناء الفكر السياسي في الإسلام يجب أن تنطلق من إعادة تأصيل الأصول التي تؤسس النموذج الذي يمكن استخلاصه من مرحلة الدعوة المحمدية". "إن المسار العام الذي ساد وطني في التجربة الحضارية العربية الإسلامية، والذي هو موضوع النقد هنا، يجب أن لا ينسبنا ذلك (النموذج الأمثل) الذي...".

هاهنا، ينبغي أن نتمم مااستدركناه في الفقرة (و)، بأن نقول: إن موضوع البحث الذي نحن بصدد، تم الكشف عنه مثلاً بـ "النموذج الأمثل" المذكور؛

إضافة إلى أن المجلد الذي تناط به مهمة البحث في "موضوع البحث" ذاك، قد أفصح عن نفسه خصوصاً عبر تأكيدده على أن المهمة تبدأ بـ "تأصيل الأصول". ولن يكون هذا "المجلد" إلا الجابري نفسه، مجرد زمانه، أي الذي يكون "في مستوى مشاكل ومهام العصر الحديث".

لقد انطلق الرجل، في ذلك، من "الأصل"، الذي هو أصل كل ما يليه تفريعاً وتقسيماً وتشطيراً. وهذا الأصل (النموذج الإسلامي الأمثل) هو - هذه المرة - "الثابت الخفي الديني" مقابل "الثابت الخفي المعرفي" كما هو عند ياجيه، أو "الابستيمي" كما هو وارد عند فوكو والذي استخدمه الجابري في مشروعه العقلوي النقدي حيث كان يتحرك، بعد، في إطار سلفية ليبرالية غربية ومغربية.⁽¹⁾ إن "النموذج الأمثل"، الذي يجسد "الأصل" المدعو إلى إخضاعه لعملية "تأصيل"، يمثل - إذاً والحال كذلك - "الجوهر" الذي حُرّف باتجاه "ظاهرة"، بحيث قاد ذلك إلى ظهور البدع والمبتدعة. ومن هنا، فهو (أي النموذج المذكور) الموئل لنا في مشكلاتنا، إنما من موقع إعادة تأصيله. وبسحب هذا المصطلح إلى حقل التأويل، يغدو ذا هوية واضحة، هي "السلف الصالح"، الذي يضعنا - ضمن المنطوق السلفوي (الأصولوي) - وجهاً لوجه أمام الكوجيتو السلفوي الأعظم: الأسلاف لم يتركوا شيئاً للأخلاف! وبمقتضى ذلك، يتعين على هؤلاء الأخيرين إذا ماواجهوا مشكلات، أن يلتفتوا دائماً إلى الوراء بحثاً عن أجوبة على مشكلاتهم هذه. ومن ثم، فإن النكوص الماضي هو، هنا، سيد الموقف الحاسم الأخير.

والجابري يدرك - وهو الحائز على بقايا المنظومة الفكرية البنائية والتاريخية - أن

(1) أنظر مع المقارنة: سعيد بنسعيد - ضمن حوار مع الجابري. مجلة (الوحدة - المعطيات المقدمة سابقاً، ص144).

ما كان يدينه - بصيغة مضطربة ومختزقة منهجياً ونظرياً ايديولوجياً - تحت عنوان "القوالب الجاهزة والنماذج المرجعية الملزمة والمنهج المطبق" وغيره، ينقلب عليه بشكل عاصف، متجهاً، هكذا، إلى ضحيته. فلقد ظهر أن الاضطراب والاختراق المعرفين المنهجيين (بصيغة القصور في استخدام المناهج المختلفة منهجياً) وأن التحيز الايديولوجي الفاضح والساذج على صعيد المناهج المستخدمة (الإعلان الشكلي عن المزاوجة بين المنهج البنائي والمنهج التاريخي لصالح الأول وضد الثاني)، قادا إلى ما يقترّب من تماهي منهج الباحث مع الظواهر المنهجية المتقدمة. وهذا، بدوره، سهل عملية الانزياح المنهجي من النزعة العقلية (العقلوية) إلى النزعة السلفية "السلفية" الإسلامية. فالجابري، الذي انتقل من النموذج الأمثل الأوربي (العقلاني النقدي) إلى النموذج الأمثل الإسلامي، انتقل - كذلك وبالتساوق مع ماسبق - من منظومة ايديولوجية نظرية إلى أخرى. ولكنه، في هذا وذاك، ظل محافظاً على النهج السلفوي الماضي؛ مع فارق بين الثابت - الايستيم الاوربي الذي هو "العقلانية النقدية"، وبين الثابت - الايستيم الإسلامي الذي هو "النموذج الأمثل المحمدي".

إن الجابري - في ذلك كله - يُقدّم، بوعي ماتبقي لديه من المنظومة التاريخية والبنائية، على تكسير السياقات التاريخية والاجتماعية والبنوية للأبعاد الزمانية لصالح واحد منها، هو الماضي. وإذا ماتم ذلك، فإن هذا الماضي - الجزء يتحول إلى الزمان - الكل. وهنا، تطل الماضوية مزهوة منتصرة على التاريخ والعقل والتقدم و"العقلانية النقدية الأوربية"، التي كانت أثيرة على الأستاذ الجابري.

في هذا المنعطف الحاسم وعلى ضوء بعض الإيماءات في السيرة الجابرية الذاتية، يتراءى لنا أن طرح مسألة انتقال الجابري من "الايستيم العقلوي" إلى "الايستيم

الإسلاموي" بحاجة إلى مزيد من التدقيق والتعميق. فلقد قدمنا المسألة المذكورة محورةً حول عملية انتقال من... إلى، من ثابت (ايبستيم) عقلي إلى ثابت (ايبستيم) إسلاموي. بيد أننا إذا استعدنا قولة الجابري، التي أتينا عليها في موضع سابق من هذا البحث ونشرت عام 1988 بعد أن أعلنها عام 1977 وهي: "نحن اشاعرة وأنا أشعري أنتمي إلى بلاد أشعرية"، ووضعناها في سياق بعض كتاباته السابقة واللاحقة (ومنها ما أتينا عليه)، فإننا قد نجد أنفسنا أمام ضرورة إعادة النظر في المسار الجابري المنوه به ترواً. في هذه الحال، يتعين علينا أن نكف عن النظر إلى هذا المسار بمثابة عملية بسيطة تبدأ بحالة وتنتهي بحالة أخرى. ذلك لأننا سنتبين - عندئذٍ - أن المسار المعني يمثل عملية مركبة، على الأقل، من نمطين من التفكير متواشجين ومتوازيين في حضورهما أكثر من كونهما متصارعين: إن العقلي والديني إذ يظهران متخالفين، فإن تخالفهما هذا يرتد إلى الوراء حيثما يفصحان عن مرجعيتيهما الزمنتين، الأولى في ماضوية أوربية مثلى، والثانية في ماضوية إسلامية مثلى.

من هنا، أصبح القول وارداً بأن اقضاء الجابري للسلفية الأوربية العقلوية لصالح سلفية إسلامية دينية لا يعني اقضاء لآلية التفكير المعرفية (الايستيمولوجية) هناك لصالح آلية تفكير معرفية أخرى. إن ما يعنيه ذلك يتمثل، أساساً، في استبدال الايديولوجي الاوربي المركزوي بايديولوجي إسلامي؛ مما يفضي إلى أن هذين كليهما يميلان إلى أن يتعاشيا في وضعية واحدة وبصيف إمكانية ومضمرة ومحتملة، وعبر سهولة الانزلاق من الواحد منهما إلى الآخر عن طريق الوحدة النسقية للإيستيمين (الثابتين المنهجين)، اللذين يتأسسان عليهما.

والآن، قد نتمكن من الانتهاء من هذا المحور - في صيغته الأولى - إذا عدنا إلى

الموقف الجابري من الأشعري والأشعرية. فلقد أوضحنا انتماء الرجل بلسانه هو، حيث أعلن بوضوح أنه "أشعري" وأنه "ينتمي إلى بلاد أشعرية"، هكذا مُعمِّماً ومُطلقاً! ولكنه في حمأة الأفكار الأوربية المركزية وحماسة "العقل العقلي"، يعلن بوضوح أن من شروط "تدشين نهضة عربية جديدة" إحداث "قطيعة كاملة مع فكر عهد الإنحطاط"، الذي تمثل - بدرجة أو بأخرى - بـ "العقل الأشعري القديم". ذلك لأن هذا العقل، كما أعلن الجابري (عدّ إلى شاهد أثبتناه في موضع سابق من هذا البحث ومأخوذ من حوار مع الجابري) هو "الذي عرفه الغزالي قائلاً: (العقل عندما يثبت النبوة يعزل نفسه). إذن العقل الأشعري هو الذي يعزل نفسه، أي ينتحر وينهي مهمته".

كيف يتعين علينا، والحال كذلك، أن ننظر إلى الجابري الأشعري، هل من موقع ما أعلنه هو من "العقل الأشعري الذي ينتحر وينهي مهمته"؟ ولعل اكتشاف الإجابة عن هذا السؤال يجد بعض محفزاته، حين نعود ثانية إلى ما طالبنا به الجابري من ضرورة العودة إلى "النموذج الأمثل" في التاريخ الإسلامي، أي إلى التجربة أو الحقبة التي جُتّ ماسبقها وتُحَبّ، بأُمثليتها، ما يليها!

هكذا إذًا: تتحدد الفرضيات والمتون والنتائج على نحو يقتضي من الباحث أن يمتلك قدرة على متابعتها في تكويناتها ومسارها واضطرابها ومكرها وتلبسها بلبوس متعددة ومتنوعة ومتحولة.

ولكن، مع كل هذا وفي ضوءه، لا يسعنا - أبداً - أن نعلن عن ضرورة القيام بقطيعة مع ماقدمه الأستاذ الجابري، هكذا عموماً وإجمالاً وتعسفاً واختزالاً، بحيث نتحول إلى ضحية نهجه هو اللاتاريخي المثالي، إن فعلنا ذلك. وقد تتالت المواقف

الأيديولوجية الدينية لدى الجاهري، لشيء على موقفه ذاك الأخير من "النموذج الأمثل" وما يتصل به من "انتماء الأشعرية" وغيره. ففي كتابات جديدة له حول "المسألة الثقافية"، يتعرض لقضايا "الدين" عموماً وبصيغته الإسلامية بصورة خاصة. فهو يعرف "الدين" على نحو يصادر على المطلوب. وبمزيد من التحديد، يلجأ الجاهري إلى تعريف الدين غير دين بعينه، هو الإسلام، وبالصيغة أو بإحدى الصيغ التي يقدم هذا الدين نفسه فيها. فيقول الكاتب: "الدين هو بالتعريف شيء صالح لكل زمان ومكان"⁽¹⁾؛ مهملأً - في ذلك - ما قد ينطوي حقاً على اللحظة الحاسمة والجردة والشاملة والمشاركة بين كل تجليات الدين، أي القول بأن هذا الأخير هو علاقة ذاتية بين فريقين اثنين هما المعبود والمتعبد، أو معبود ومتعبد. بيد أن هذه العلاقة إذ تفصح عن نفسها، فإنها تبرز متجليةً ومشخصة بالعلاقات السوسيوثقافية والاقتصادية والسياسية الأيديولوجية، وكذلك بالمشاعر النفسية والجمالية، وغيرها.

ومن هنا، كان الدين حالة اجتماعية قد تستجيب وقد لا تستجيب لاحتياجات البشر في مرحلة تاريخية ما. وبذلك، لا يصح التمييز تمييزاً قطعياً بين "الدين" و"الفكر الديني". إذ إن مثل هذا التمييز يجعل من الدين أمراً لا بشرياً أو غير ذي صلة بالبشر. نحن لا نتعرض، هنا، لما يطلق عليه "المصدر الميتافيزيقي" للدين، وإنما نضع باعتبارنا الدين في تموضعه الاجتماعي البشري، أي بوصفه خطاباً موجهاً إلى البشر في مرحلة تاريخية وفي حقل سوسيوجغرافي ما. وعلى هذا، فإن الجاهري في قوله التالي يدخل، ثانية وثالثة ورابعة، في الفكر اللاتاريخي والخواء اللاتاريخي: "الأيديولوجيا هي نظام من الأفكار مرتبط - ارتباطاً تعبيري أو انعكاسي، لا يهم - بوضعية اجتماعية معينة. وتتغير الأيديولوجيا ومقولاتها بتغير الوضعيات

(1) محمد عابد الجاهري: المسألة الثقافية - مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1994، ص 258.

الاجتماعية. أما الدين فهو هو لا يتغير مع تغير الوضعيات الاجتماعية... فالدين خطاب في المطلق وبالتالي فهو لا يتقيد بزمان ولا بمكان" (2).

في ذلك التصور الإطلاقي اللاتاريخي للدين، نواجه - مرة أخرى - فكرة الجابري عن "النموذج الأمثل"، التي أتينا على ذكرها في موضع سابق. وفي هذا وذاك، يرغب الكاتب في الإلحاف على أن "المطلق - الأمثل" يُقرأ من جديد من موقعه وفي ضوءه باتجاه الإجابة عن أسئلة الواقع الموضوعي المشخص والمتغير. وهذا ما عناه الجابري بـ "إعجابه" بـ "موقف الشاطبي الذي كتب...: الإسلام دين أمة أمة... وكل ما تعدى مستوى العرب يوم نزل القرآن لا يدخل بالضرورة في الفهم الديني، ولا يجب أن ندججه في الإسلام".

ولكننا إذا طرحنا التساؤل التالي على السيد الجابري، فكيف يكون جوابه: كيف تسوغ لنفسك، إذاً، أن تكون أشعرياً مسلماً، وأنت المنتمي إلى القرن العشرين؟ لكن الرجل - في موقفه هذا - لم يأخذ بالحسبان أنه (أي الموقف) يجرده من "أشعريته الإسلامية"، التي تُعتبر أحد التعبيرات الكبرى للثقافة العربية العالمية المتناقضة - على حد تعبيره - مع "أمية الأمة"، التي "نزل القرآن" من أجلها. وبهذا، فإن الرجل يرى أن الإسلام هو "دين أعراب ومن أجل الأعراب"، مُطليحاً (أي الكاتب) بتأكيدات النص القرآني على أنه أتى لـ "العالمين" وعلى الأُخذ بـ "التعلم": إذاً، كيف سيحدد الجابري مهمات "المحدد"، الذي "يطلب من الله أن ييسره لهذه الأمة بمستوى مشاكل ومهام العصر الحديث"؟ إن الإجابة لا يمكن أن تخرج - في السياق الجابري المعني هنا - عن نزعة تجديدية من أصل "فوق تاريخي" ومن "فروع تخضع للتاريخ". هاهنا يتقاطع الجابري ويتطابق، ثانية، مع سيد قطب وتلميذه حسن حنفي.

(2) المرجع السابق مع معطياته المذكورة - ص 282-283.

ويزيد الموقف الجاهري وضوحاً ولكن بجديد من الاضطراب والهوس اللاتاريخي، حين يتعرض لـ "النقد اللاهوتي". فهو يربط مهمة هذا الأخير بـ "نقد الروايات"، التي تقدم فيما يخص "النص المقدس". وفي سبيل ذلك، يميز بين الميدان الاليسيمولوجي والآخر اللاهوتي⁽¹⁾، واصلاً إلى القول التالي: "أنا شخصياً أعتقد أننا في غنى عنه لأن النقد اللاهوتي عندما لا يمكن أن يتخذ صورة أخرى غير تلك التي اتخذها علم الكلام قديماً...، لأن ذلك النوع من النزاع والنقاش قد انتهى تاريخياً. أما من يفكر في النقد اللاهوتي على غرار ذلك النقد اللاهوتي الذي عرفته أوروبا، فهو يجهل أو يتجاهل الفرق بين الدين الإسلامي والدين المسيحي. الدين الإسلامي له كتاب مقدس لم يلحقه تغيير ولا تحريف منذ أن جمع في عهد عثمان، وليس هناك دليل قاطع على أن نوعاً من التحريف أو البتر أو التغيير قد حدث في فترة ما بين نزول القرآن وجمعه"⁽²⁾.

إن ما "يعتقده" الجاهري هنا، يظل، فعلاً، اعتقاداً يتحدر من أصلين، هما جهل معرفي بمهمات "النقد اللاهوتي"، وتشبث بتصور "النموذج الأمثل - المطلق". أما الأمر الأول فيتركز على خطأين اثنين، يتمثل أولهما - وهو ذو طبيعة منهجية - في الاعتقاد بأن "النقد اللاهوتي" يتصل بـ "نقد الروايات"، كما مرّ معنا، أي بنقد "السند والإسناد"، بالتعبير الفقهي الإسلامي؛ في حين ينطلق الثاني - وهو ذو طبيعة تاريخية - من التنكر للصراعات الكبيرة التي دارت حول "جمع" القرآن و"مصادقية" متنه الوثيقية؛ بغض النظر عن أن هذا الفريق أو ذاك من المتصارعين كانت الحقيقة بجانبه أو لم تكن. (وقد أفردنا لذلك فصلاً في الجزء الخامس من "مشروع الرؤية الجديدة" الذي نشتغل عليه، وسينشر قريباً بعنوان "النص القرآني

(1) المرجع السابق مع معطياته المذكورة - ص 278

(2) المرجع السابق مع معطياته المذكورة - ص 278-279.

أمام إشكالية البنية والقراءة". ويكفي، الآن، أن نسوق مايلي حول هذه المسألة: "ولا يجب الاعتقاد أن كتابة القرآن التي تمت بأمر الخليفة عثمان قد ظلت دون تغيير... وزيادة على ذلك فإن الأمويين القليلي الاهتمام بهذه القضايا الدينية لم يعملوا على حذف مصادر الاختلاف... وقد أصبحت هذه الاختلافات بالتدريج مصدر قلق، وانتهوا في القرن العاشر الميلادي، وبعد شيء من التردد، إلى أن يضعوا نهائياً أساس النص الرسمي مستنداً إلى حكم سبعة علماء مشهورين أضيف إلى كل منهم إثنان من القراء المخربين. وهذا اختيار تحكيمي إلا أنه أوقسف المجادلات. وفي القرن الحادي عشر اعترف بحكمهم هذا تدريجياً" (1).

أما أن يختزل أو يلخص "النقد اللاهوتي" في "نقد الروايات"، فهذا أمر يجعل من "النقد" المذكور بحثاً تاريخياً في "الرؤية"، سواء اعتبرت تاريخية أم لم تعتبر. وفي هذه الحال، يُفَرِّط بـ "النقد النصي المتني" وما ينتج من خلافات وتناقضات وصراعات فكري ومنهجية وإيديولوجية سياسية، بل واقتصادية اجتماعية. وأما ما اعتبره الجاهري "حالة أخرى" على صعيد النقد اللاهوتي المسيحي الأوربي، لم ينحصر في نطاق "نقد الروايات"، بل تعداه إلى النقد السوسيوثقافي والفلسفي وغيره (عد، مثلاً، إلى النقد اللاهوتي الذي قدمه على صعيد "الكتاب المقدس" الفيلسوف سبينوزا) (2). هاهنا، يلتقي ما حدث في تاريخ "الكتاب المقدس" أوربياً وفي تاريخ "النص القرآني" إسلامياً عربياً. والفرق بين هذا وذاك يكمن في

- (1) هنري ماسيه: الإسلام - ترجمة بهيج شعبان، منشورات عويدات، تعليق مصطفى الراجحي ومحمد جواد مغنیه، بيروت، الطبعة الثانية 977، ص 109-110.
(2) أنظر مثلاً بارزا على مثل هذا النقد، ما قدمه سبينوزا بصيغة كتابه الشهير: البحث اللاهوتي السياسي - الطبعة الألمانية

Der Theologisch - Politische Traktat - Reclam, Leipzig 1967.

وأنظر، كذلك، المقدمة التي وضعها لهذه الطبعة الأستاذ H. Seidel. ويستحسن الرجوع، أيضاً، إلى بحث عبد الرحمن بدوي الموسوم بـ "مناهج البحث العلمي - دار النهضة العربية، مصر 1963"، وخصوصاً منه الفصل المعنون بـ "المنهج الاستدادي (التاريخي)"، ص 183-231. كما أنه من المناسب جداً أن يُعاد إلى كتاب طه حسين الرائد، في حقله، والذي يحمل عنوان: الفتنة الكبرى - عثمان، دار المعارف بمصر، لكونه يقدم مادة تاريخية غنية حول المسألة المعنية هنا في واقعها المشخص.

الخصوصية النظرية والمنهجية والايديولوجية لما حدث، كما في النتائج التي جرى التوصل إليها.

إن مانراه، فيما سبق من آراء جابرية، ملفتاً ودالاً على صعيد مانحن بصدد، يقبع في التأكيد على "الايستيم الإسلامي"، الذي يراه الجابري بديلاً أو قريناً أو موازياً أو مواشجاً له "ايستيمه العقلي"، الذي أخذ يفقد من بريقه وحضوره لدى صاحبه لصالح ذاك، ربما تحت وطأة "الإرث الأشعري" المتجذر في شخصية الكاتب كما رأينا، وذلك يداً بيد مع تعاظم حضور الفكر الديني السياسي في الساحة العربية وغيرها؛ مما قد يعني أن الرجل ينطلق من المبدأ التالي، الذي يسمح بالتكيف مع كل الأوضاع أو مع معظمها: من أين تُؤكل الكتف!

إن ذلك الذي قدمناه، هنا، لم نكن لنعني به، أبداً، الإعلان عن خطوة تتسم بالرعونة اللاتاريخية، وهي القيام بإحداث قطيعة مع الجابري، كما قدمناه من مظانّه، حكذا عموماً وإجمالاً وتعسفاً ولذنةً وكذلك دون آفاق، تلك "القطيعة" التي وضعها هو نفسه - مع غيرها - في مقدمة المهمات المنوطة بـ "العقلانية النقدية" الجابرية إياها وكذلك، الآن، بـ "السلفية الأشعرية الأمثلية" حيال الفكر العربي و"العقل العربي" واللغة العربية طراً. ⁽¹⁾ نقول ذلك، لأننا ندرك أن الفكر العربي المعاصر لن يحصد من مثل ذلك "الإعلان" سوى مزيد من الأوهام. هاهنا، يتعين على المفكرين العرب المعاصرين، ومن ضمنهم الأستاذ الجابري، أن يحرصوا على مكتسباتهم، على الأقل من موقع أن الحقيقة لن يمتلكها واحد منهم وحده؛

(1) نقول بذلك في ضوء ما أظهرناه في مواضع سابقة من هذا البحث ولسان الجابري نفسه، بالرغم مما يشره هو مرةً هنا ومرةً هناك من أقوال "أخرى" يُطمئن بها الجمهور "الحافق" على رأيه الخاص بـ "القطيعة الايستيولوجية التامة" مع الفكر العربي الحديث والمعاصر، الذي - على حد رأيه - يحجز نفسه بلبل وسأم. وهكذا كان ما كان، حين أعلن الأستاذ الجابري، مثلاً، أمام جمهور جامعة دمشق: "أنا لا أقطع مع تيزيني. أنا أدّرس كتبه!" (أنظر: ندوة جامعة دمشق حول "الفلسفة في الوطن العربي" - المعطيات المقدمة سابقاً).

وإلا، فهم يفرضون بما يقدمونه هم أنفسهم. نؤكد على ذلك ليس فقط من باب أن الأخطاء والالتباسات الفكرية، هي ذاتها، تمتلك دلالات معينة قد تستنبط باتجاه تقويم المعرفة وتقدمها؛ بل كذلك من موقع الإجابة عن التساؤل الدقيق التالي، الذي طرحه الأستاذ محمد وقيدى - في معرض مناقشته للجابري -: "كيف يمكن نقد العقل بعقل لا يعرف كيف يتعرف مكتسباته عبر الزمن؟" ⁽¹⁾. وقد نضيف إلى ذلك أن مثل هذا "العقل"، حيث يحاول القيام بذلك "النقد"، إنما هو عقل يسير نحو حتفه! ⁽²⁾ إن التفكير بمشروع استنهاض عربي يقف في وجه الإنهيارات والإنكسارات الكبرى التي تحترق المجتمع العربي الراهن، أمر يسع "الجميع"، لكن الجميع الذين يأخذون بالديموقراطية والعقلانية شعاراً يناضلون من أجله وسلوكاً يطمحون إلى تمثله.

إن انزلاق السلفية "العقلانية النقدية الأوربية" - الأورباوية بتعبير الجابري - إلى سلفية إسلامية "مثالية نموذجية"، لم يأت - باعتبار الأحداث الاجتماعية والسياسية الثقافية العاصفة في الوطن العربي والعالم الراهن وفي ضوء الاختراقات المنهجية والنظرية والأيدولوجية لمنظومة الجابري الفكرية - خارج السياق الداخلي للمسألة، التي نحن بصدددها. لكن وقع الموقف، الإشكال يظل يحاصر أنفاس المدقق فيه، ويجعله يواجهه - مشدوهاً وإن بتفهم منهجي تاريخي جدلي مشخص - التساؤل المرّ التالي: ألن نحن أمام مأساة أم ملهاة، أم أمام كليتيهما، بحيث ينبغي علينا أن نضع في حسابنا دائماً "ما يجنبه" دهاء التاريخ والعقل؟!.

(1) محمد وقيدى: حوار فلسفي - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 159.
(2) من موقع هذا "النقد التاريخي"، يعلن الأستاذ علي حرب في محاضرة قدمها في (مكتبة الأسد الوطنية بدمشق - 17 أيلول / سبتمبر 1955) بعنوان (تفكيك المتنوع أو مآزق المفكرين العرب)، مايلي: "بيد أن المفكر العربي قد مارس كل المهام إلا مهمته الأصلية. لقد تناسى هذه المهمة لصالح المهام الأخرى كالساحر والعراف والكاهن والنبى والشورى والسياسي". وكأن الأمر يتعلق بـ "مفكر" يستمد خصائصه ووظائفه من نموذج فكري سابق عليه ومتمناه مع غائية قبلية أو بعديّة ما، مُفَرَّطاً - بذلك - بجذليّ الحامل والمحمول التاريخية والمنطقية.

حقاً، إن في الأمر ما يدعوا إلى التساؤل عما إذا كان مثل ذلك الوضع مدعاة للتشهير بالفكر العربي والوصول إلى أحكام مبتسرة لاتاريخية حوله، أم كان دعوة للتبصر فيه (أي الوضع) والبحث في آلياته الداخلية عبر انتظامها في سياقاتها الاجتماعية والتاريخية والبنوية. إننا نقول، عبر مثل ذنبك التبصر والبحث يمكن رفض الإذعان للآراء اللاتاريخية والمثالية الطفولية، التي ما إن يرى أصحابها ذلك الوضع المعقد أو البالغ التعقيد، حتى يعلنوا: ها نحن قد وضعنا يدنا على المشكلة؛ فهذه تفصح عن نفسها بـ "فساد" العقل العربي والفكر العربي، ذلك "الفساد" الذي يمكن تجاوزه بتجاوز العقل والفكر المذكورين ذاتيهما. ولما كان الأمر المعني عصياً على مثل تلك التقييمات اللاتاريخية والمثالية الطفولية، فقد صح القول بتوقع حدوث اضطراب كبير ومفتوح في بنية التقييمات المذكورة يفضي إلى تقويمات أخرى تلتقي بتلك منهجياً (كونها لاتاريخية ومثالية طفولية) وتختلف عنها ايدولوجياً (من سلفية عقلوية إلى سلفية دينية إسلامية).

ومع ذلك كله، قد لا يكون وارداً أن يُعتقد أن المسار الجابري المحدد تواً استفد امكاناته المعرفية، وإن لم يستفد - بطبيعة الحال المعني هنا - طاقاته ووظائفه الايديولوجية. إن هذا الرأي يغدو أكثر وضوحاً وتبلوراً، خصوصاً إذا وضعناه في سياق الفكر العربي المعاصر بتياراته ومنظوماته وآفاقه المستقبلية؛ مما يدعونا إلى أن نرى في المسار الجابري المذكور بنية مفتوحة لايجوز أن نُشهر في وجهها - ونكرر ذلك ثانية - مايشهره هو نفسه في وجه مسارات الفكر العربي المعاصر على نحو يحجبها عنه من حيث هي، نعني وهم إحداث قطعة ايستيمولوجية تامة معها، بقدر مايتعين علينا أن نتبين فيها واحداً من التعبيرات الهامة عن الفكر والعقل العربيين المعاصرين، وبكلمة، لانرى مهمتنا - هنا - في البحث عن مسوغات

مزعومة للقيام بقطيعة ابيستيمولوجية تامة مع الجابري، بقدر ما نراها في تفكيك
 وهم قطيعته الايستيمولوجية التامة مع الفكر والعقل العربيين المعاصرين يداً بيد
 مع اللغة العربية، وذلك عبر البحث التاريخي الشخص عن بواعثها وآلياتها في
 هذين الأخيرين وفي يحمل الوضعية التاريخية والاجتماعية المشخصة، التي كمنت
 وراءهما وتدخلت في نسيجهما وفي رسم حدودهما وآفاقهما واحتمالاتهما
 المعرفية والايديولوجية.



ملحق

في قراءة النص الفكري

نماذج متعددة من نمط واحد زائف (فاسد بالاعتبار المنهجي المنطقي)

النموذج الأول - يقدمه: كمال عبد اللطيف

يكتب كمال عبد اللطيف بحثاً بعنوان "في نقد قراءة حسين مروة والطبيب تيزيني للتراث الفلسفي الإسلامي - محاولة إبستمولوجية" - وهو بحث غير مطبوع ولا يحمل تاريخاً، وسوف أكتفي - هنا - بالتعرض لما أتى عليه الكاتب بخصوص كتاباتي.

يعلن الكاتب على الصفحة (4) مايلي: "أما ملاحظاته (ومقصود هنا ملاحظاتي: تيزيني) التقييمية للدراسات التراثية التي سبقت أعماله، فإنها تركز على نفي قيمة هذه المحاولات من أجل تبرير صلاحية منهجيته الجديدة في قراءة التراث"؛ مما يعني وجود "النفحة الإطلاعية" فيها. ص(6). ويأتي على الصفحة (9): "ولعل من بين النتائج التي تترتب عن التصور السابق (المقصود بذلك تصوري: تيزيني) أن مبدأ التاريخية لا يمكن أن يظل مجرد تحقيب اقتصادي، زمني ضيق". ويتابع عبد اللطيف على الصفحة (13) قائلاً: "نحن نعتبر في إطار قناعتنا بتاريخية الفلسفة الإسلامية... أن الإستماع إلى الإيقاع التاريخي للقول الفلسفي في الإسلام يتيح لنا المساهمة في الدفاع عن تاريخية قد لاتقر بأولوية الاقتصادي في التاريخ".

وفي المستوى نفسه، يرى عبد اللطيف أن قناعته تلك "بتاريخية الفلسفة

الإسلامية" تضعه أمام الفكرة التالية، وهي أن "ثنائية المادية والمثالية قد تكشف لنا توسط عوامل ومعطيات تاريخية أخرى".

وعلى الصفحة (4)، يكتب عبد اللطيف: "وأثناء عرض الباحث (تيزيني) لموضوع بحثه ومنطلقاته... يلوح بمفهوم (العلم) ومفهوم (المنطق اللاتاريخي) بدون أي حصر أو تدقيق منهجيين، وبدون أي إحالة تشير إلى الإطار المرجعي...". ويتابع على الصفحة (11) معلناً: "ولعل المفاهيم التي تتضمنها الفقرات المتعلقة بالنظام الاجتماعي، من قبيل إقطاع، عبودية، مجتمع أبوي، عبيد لا تعتمد أي سند تاريخي عن طريق الإحالة".

هذه بعض نصوص وردت في بحث كمال عبد اللطيف يستنبط منها ومن شروحاتها، كما يأتي عليها هو، ما يعتبره نتيجة نهائية بالنسبة إلى تصوره الفكري، هي التالية: "وفي نظرنا فإن كتابات تيزيني... لا تدخل لافي باب النقد ولا في باب اللذة والمتعة" - ص(16) - .

والآن، إذا ما أخضعنا تلك النصوص المتصلة بإنتاجنا الفكري، فإننا سوف نقع في دهشة وحيرة. فالكاتب كمال عبد اللطيف إما أن يكون فاقداً لأهلية الكتابة النقدية التوثيقية، بما تستلزمه من الإلتزام بـ "متن" النص المنقود ومحاولة التحرر من أعباء أيديولوجيا فاسدة ومفسدة بحيث لا تتدخل في ذلك، بالقدر الممكن، وامتلاك الأداة اللغوية القرائية (العربية) بحيث لا يكتب بالعربية وهو يفكر بلغة أخرى أو بمرجعية لا تنتمي إلى النص المكتوب؛ وإما أن يكون من الدخلاء على الكتابة النقدية، فيظهر - مثلاً - بمظهر المزور وبوصفه شاهد زور. أما في الحالة الأولى، فنعذر الرجل فيما أتى عليه من نصوص لاعلاقة لها بـ "واقع الحال"،

لأنه لا يؤخذ امرؤ على شيء بجهله. ولكننا، كذلك في الحالة الثانية، لا نؤاخذه. لأن من يؤاخذه، ينبغي أن يكون بمستوى المؤاخذه. وهذا يعني أننا - في الحالة الأولى - نواجه تنطعاً وادعاءً وتفاهة بحثية علمية، في حين أننا - في الحالة الثانية - نواجه بغياب الأخلاقية العلمية.

وبحق، فإننا لاندري مانقوله بالنسبة إلى كمال عبد اللطيف. وعلى كل حال، سنلجأ إلى الطريقة النصية، التي اتبعها الكاتب المذكور في نقد كتابتنا.

جاء على الصفحة (136) من كتابنا "مشروع رؤية جديدة للفكر العربي الوسيط - الطبعة الخامسة، دار دمشق بدمشق 1981، ص 136" مايلي: "نود القول بأن ماهدفنا إليه في هذه المقدمة هو التدليل الملح على ضرورة إعادة نظر شاملة في مجموع ماكتب حول التاريخ العربي الإسلامي الوسيط على ضوء أحدث التطورات العلمية في حقل الدراسات الاجتماعية والتأريخية؛ بالطبع مع الاحتفاظ، وبالتالي مع التأكيد على المكتسبات العلمية التي حققها مؤرخونا القدماء والمحدثون في إنتاجهم، الذي كُرس لدراسة ذلك التاريخ". ويأتي على غلاف الكتاب الخلفي، ضمن كلمة التعريف به، مايلي: "لقد كُتب حول الفكر العربي الوسيط حتى الآن من المجلدات أكثر مما كتب ممثلوا هذا الفكر. وبالرغم من هذا فلاتزال المشكلة قائمة. إن معظم المستشرقين والباحثين العرب الذين تعرضوا لهذه المشكلة قد وقعوا ضحية الإنتقائية البين - بينية أو السطحية أو الذاتية اللاتأريخية".

ونشير في هذا السياق وعلى الصفحة 11/ مايعني أننا نعرف حدودنا في الإنتاج الفكري، كما أننا قد نعرف حدود الآخرين؛ مما ينفي وهم الإطلاقية في هذا الحقل: إننا "نكتسب اليقين بأن الإستمرارية في التطور النظري الإنساني

مجموعه لاتنفي ولا تستنفد اللااستمرارية النوعية الخاصة، المتمثلة بواحدة من فترات ذلك التطور".

وفيما يتصل بالإقتصادي والاقتصادوية، يأتي في كتابنا على الصفحة 45/ مايلي: "وبالرغم من وضوح منهجنا في هذا البحث، فإننا نود التنويه بأننا نرفض، بوعي، طرح القضية من خلال منطلق ميكانيكي يرى في الفكر الفلسفي، والنظري بشكل عام، امتداداً كمياً لتلك الخلفية. إن الاقتصادوية Economism تشوه المسألة حقاً، حيثما تعتبر مظاهر الحياة الاجتماعية والفكرية الثقافية كلها خاضعة لخمية اقتصادية خضوعاً اشتقاقياً". وعلى الصفحة (136)، نشي على ذلك. بما يلي: "بدون الوقوع في مزالق الاقتصادوية الميكانيكية)، التي تمنح العامل الاقتصادي الدور الحاسم والوحيد في عملية النمو الاجتماعي الإنساني، نرى أنه من اللازب الإشارة إلى أهمية هذا العامل في العملية تلك".

أما مايتصل بأحد أوجه تقنية البحث العلمي، وهو العودة إلى المصادر والمراجع والإحالة إليها، فنلفت نظر الكاتب عبد اللطيف والقارئ معاً إلى صفحة (6)، حيث نحيل إلى هيجل في "محاضرات حول تاريخ الفلسفة"، وحيث نحيل بخصوص مسألة "النظام الاجتماعي" في "المجتمع العربي الوسيط" إلى تسعة عناوين على الصفحات (138-153)، منها "النموذجي والخاص في المجتمعات الطبقيّة القديمة" لـ Kolsenizki، و"الإسلام والعرب" لـ (لاندوا)، و"الحضارة العربية" لـ (هل)، و"المقدمة" لابن خلدون، وكذلك "القرآن الكريم" الخ..

وبخصوص الزعم بـ "ثنائية المادية والمثالية"، نحيل إلى الصفحة (12)، حيث يجيء مايلي: "أن تكون أساليب الرؤية الفلسفية اللاحقة على للفلسفة اليونانية قد

وجدت تعبيرها الأولي مسبقاً في هذه الفلسفة، لا يعني إطلاقاً القول بتتابع للفلسفة اليونانية قائم على نفسي منعطفات نوعية فلسفية. إنه لا يعني القول بتطور مستقيم". وتتساءل على الصفحة (31-32) كمايلي: "هل تاريخ الفكر الفلسفي أحادي الجانب؟". ونجيب عنه كمايلي (المكان نفسه): "إننا نستطيع، بناءً على ماسبق، رفض الرأي القائم على أن تطور تاريخ الفكر النظري قد سار بشكل أحادي... فمن طرف أول لأن الفكر الفلسفي، المادي والمثالي، قد تشكل بالأصل انطلاقاً من (أسطورة) المجموعات الإنسانية البدائية". وأخيراً وعلى الصفحة (11)، نرفض الأخذ برأي الجدل الخاص بذلك على عواهنه ودون تفحصه تاريخياً. فالقول بأن الفلسفة اللاحقة "توجد مسبقاً.. في الأشكال المتعددة للفلسفة اليونانية... لا ينبغي أن يفهم (بمعنى) أنه لن يجري إنحياز أي شيء جوهرى في هذا المجال بعد العصر ذاك" (اليوناني).

إضافة إلى ذلك، يأتي عبد اللطيف على مسائل أخرى تزيد الطين بلة. من ذلك مثلاً يدعو إلى الأخذ بـ "التعددية المنهجية" ص(14-16 من بحثه)، هكذا دون ضبط ذلك بحدود التمييز بين المنهج والطريقة، وبين المنهج الذي يتحد بمنزعه الأساسي للعلمية و"المناهج" التي تأتي تعبيراً عن أزمة منهجية أو تكرساً لها؛ مما يفرضي إلى التوضيح بضرورات الاتساق المنطقي لمنهجية منهج ما، ويعبد الطريق أمام فوضى منهجية أو تلفيقية منهجية (وقد عاجلنا ذلك في بحثنا هذا الذي بين أيدينا).

لكن النقطة الأكثر حسماً في تحديد بحث عبد اللطيف، تكمن في نزعه الإيستيمولوجية (الإيستيمولوجية)، هذه النزعة التي تفرط بعملية تبين نص

ماتاريخياً. إنها (النقطة المذكورة) تقوم على مقابلة الإيستيمولوجي بالتاريخي، بحيث تفقد هذا وذاك. إن جدلية المتصل والمنفصل تُختزل إلى عملية مسطحة لصالح أحد عناصرها. وقد ظهر هذا، كذلك، في وضع كمال عبد اللطيف كتاين لنا - من مرحلتين زمنية غير متساويتين - في مستوى تاريخي واحد (وهما مشروع رؤية... ومن التراث إلى الثورة). هاهنا، تفصح البنيانية (وليس البنيوية) عن نفسها واضحة قوية، لتقدم الكلمة الفصل: ليس التاريخ، وإنما البنية المنزعة من سياقاتها التاريخي والاجتماعي والبنوي. وحينذاك، يجدر بنا أن نصدق كتابها حين يعلنون أنهم "لا يلتذون ولا يستمتعون" بتفكيك نص فكري تفكيكاً جدلياً تاريخياً لا يغفل البعد الإيستيمولوجي فيه، وإنما ينظر إليه ملتصماً في العملية الكبرى بوجهيها الاثنين، التاريخي والبنوي structurelle.

حقاً، هاهنا - في حالة عبد اللطيف - يتداخل الإنزياح عن مستلزمات البحث العلمي التقني مع غياب ضوابط المنهج، لينتج حالة ليست غريبة عن الفكر العربي المعاصر: إنها حالة السطحية والمراوغة والترهل في قراءة النص والوقوع في أسر نزعة أيستيمولوجية (بنيانية) زائفة معرفياً وخطرة أيديولوجياً في فكر عربي يراد له أن يُستباح.

النموذج الثاني - يقدمه: تركي علي الربيعو⁽¹⁾

هذا النموذج يجسده جمع غفير بل متعاضم من الكتاب العرب في المرحلة الراهنة، مرحلة الاضطراب والانحدار والتخاذل. أحد هؤلاء الكتاب هو تركي علي الربيعو. فهذا الأخير يكتب في مجلة "الوحدة" - (السنة الرابعة - العدد 42/

⁽¹⁾ أتينا على هذا النموذج /الثاني/ في كتابنا (في السجال الفكري الراهن - دار الفكر الجديد، بيروت 1989، ص 185-193).

آذار (مارس) 1988، ص90) ضمن مقالة بعنوان كبير "محاولة في البحث عن معادل حضاري - بعض الملاحظات المنهجية حول إعادة كتابة تاريخنا القومي"، مايلي:

"تبقى الرؤية الرابعة التي يجسدها ويعبر عنها الأستاذ طيب تيزيني في كتابه الفكر العربي في بواكيره الأولى. هذه الرؤية تجدد تعبيرها في ماركسية مبسطة تفتقر إلى الحد الذي يجعل منها مشروع رؤية قومية. فقد ضحت هذه الرؤية على مذبح الماركسية بكل ماكان يمكن أن يكون خطوة أولى باتجاه قراءة صحيحة، كما فعل العروي. وفضلاً عن ذلك فإن هذه الرؤية تؤمن بخطية التطور التاريخي (مشاعية، رقي، اقطاعية، رأسمالية، اشتراكية) وتتوافق مع رؤية ديماغوجية أخرى تناظر خطية التطور السابق وهي (سحر، أسطورة ودين، فلسفة، عقل، علم)".

إن الكاتب المذكور (الريعيو)، كما قرأنا توأماً، يريد أن يقدم "ملاحظات منهجية". ولكن هذه الملاحظات تتحول، على يديه وفي ناتج الموقف، إلى لحظة جديدة في تيار "الفساد الأيديولوجي"، الذي يدعو إلى انتزاع شرف الكتابة عن صاحبه. فـ(الريعيو)، الذي يعلن أننا في كتاب "الفكر العربي في بواكيره وآفاقه الأولى" انطلقنا من اللوحة الخماسية السابقة، ينبئ عن واحدة من حالتين: إما قصور معرفي وضحالة في امتلاك النص المقروء، وإما فساد ايديولوجي وامتهان لأخلاقية البحث العلمي. وقد نلح في هذا الحقل على الحالة الثالثة، وهي تلك التي تجمع بين الاثنتين السابقتين.

إن من يعود إلى كتابنا المذكور، يتبين له أنه، من أوله إلى آخره، ينطلق من مقولة ماركس الشهيرة "أسلوب الإنتاج الآسيوي"، التي نستخدمها في الكتاب

عبر مزيد من ضبطها وتدقيقها، بحيث جعلنا ذلك نستخدمها تحت اصطلاح "أسلوب الإنتاج المشاعي القروي". وإذا كان الأمر لدى الكاتب الربيعو على هذا النحو من البؤس الفكري والفساد الأيديولوجي، فإن مقالته تفصح عن جهل فاضح بالمقولات السوسيوثقافية للماركسية منهجاً ونظريةً وتاريخاً..."

النموذج الثالث - يقدمه: الكاتب السابق إياه تركي علي الربيعو

مرة أخرى، يلجأ الكاتب الربيعو للكتابة في جريدة "السفير - الجمعة 1996/3/8، الملحق الثقافي، العدد الثالث عشر، ص9"، فيقدم مقالة بعنوان: الأصنام النظرية في فكرنا المعاصر - في نقد المنهج والمفاهيم عند طيب تيزيني. وتذيّل المقالة بعبارة "باحث سوري" تعريفاً للربيعو. فلتفحص ماكتبه هذا "الباحث".

يكتب الربيعو مايلي: "من وجهة نظرنا أن هذه الأصنام تقع في المتن من خطاب الدكتور تيزيني الذي يزعم الاستنارة والانفتاح والحوار، وتعبّر عن نفسها بعدة أشكال منها:

1- التركيز على العامل الاقتصادي باعتباره المحرك الوحيد للتاريخ..."

وذكر الربيعو "أشكالاً أخرى تعبّر عن الأصنام". ولما كان قد وضع ذلك "الشكل" في بداية حديثه، فإننا سنكتفي به كمدخل إلى الكيفية، التي "بحث" في ضوئها ماجاء في كتابنا "في الإسلام المحمدي" ضمن إطار "العامل الاقتصادي".

في معرض حديثنا عن الأوثان المكية قبل الإسلام، نكتب على الصفحة (90) من (مقدمات أولية في الإسلام المحمدي الباكر - دار دمشق، دمشق 1994) "نتحفظ على الرأي التالي أو - على الأقل - على الصيغة الاقتصادية التي يرد فيها،

وموادها هو: إن الأوثان المذكورة في مكة وغيرها لم تكن مستهدفة لذاتها - إلى جانب أهداف أخرى - حين دافع عنها المكيون ضد هجمات محمد اللاحقة، وإنما كان الهدف الأول والأخير من ذلك هو حماية المصالح الاقتصادية التجارية والمالية المصرفية لأولئك. فلقد كانت الوثنية عقيدة المكيين الراسخة في حياتهم رسوخ مصالحهم تلك".

وعلى هامش رقم (1) على الصفحة السابقة ذاتها (90)، قدمنا مثلاً من يأخذ بذلك الرأي "الاقتصادي"، فكتبنا مايلي ضمن الهامش المذكور: "أنظر تمثيلاً على هذا الرأي ماينقله بندلي جوزي عن كايثاني ويأخذ به هو نفسه في كتابه (من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام)... - إن الإسلام لم يكن حركة دينية إذ لم يكن فيه دينياً إلا الظاهر، أما الجوهر فإنه كان سياسياً واقتصادياً".

وعلى الصفحة (83) من الكتاب المعني، كتبنا مايلي: "لعل أحد أوجه الخصوصية النسبية لتطور مكة وتحولها من القرن السادس إلى القرن السابع، تحديداً، كمن في الاقتران الوظيفي بين الجانب الاقتصادي والاجتماعي والسياسي وبين ظهورها بمستوى المدينة الأكثر قداسة في العالم، في حينه".

أما على الصفحة (65) فقد جاء مايلي:

"وإذا كان الوجود المكي الكعبي قد عبر عن نفسه، خصوصاً، بقطبي الاقتصاد والمقدس (الديني)، فإن للموقع الجغرافي أثراً مبدئياً في ذلك..."

وأخيراً وليس آخراً، جاء على الصفحة (66-67): (إن العلاقة تقوم، هنا، بنيوياً ووظيفياً، بين التجارة والعبادة. بيد أن ذلك لم تثبت نجاحته إلا من موقع البؤرة الاقتصادية بالقداسية... إننا، والحال كذلك، نواجه صيغة مركبة يبرز فيها

الجغرافي الطبيعي بوصفه وجهاً متمماً للاقتصادي والمقدس (الديني) وكذلك الجنسي".

هكذا إذاً! وإذا كان الحال كذلك، فما هو النعت الذي يطلق على ذلك "الباحث"، الذي ينبغي على أمثاله أن يعودوا إلى مقاعد الدراسة، كي يلقنوا دروساً تسمح لهم بالحصول على "شهادة نحو الأمية الأبجدية الثقافية"، ولكن ربما كذلك وبالدرجة الأولى على "شهادة حسن سلوك وصدق". ونضيف إلى ذلك ما يمكن توجيهه إلى "الصحافة الثقافية العربية" عموماً من أنها - في أحوال من مثل هذه الحال التي نحن بصدها - تسهم في إفساد "ماهبّ ودبّ" من الكتبة الذين يفتقدون القواعد الابتدائية لقراءة "نص" ما والضروري من "أخلاقية البحث وشرفه"، بنشر ماتنتجه قرائهم النظيفة بامتياز" مبهورة بلقب أصبح ممتنعاً ومبتذلاً، هو "باحث". والصحافة هذه إذ تفعل ذلك، فإنها تسهم في تعميم "تيار الفساد الأيديولوجي المرتزق"، وفي إبراز لوحة "معرفية عربية" لا معرفة فيها؛ مما قد يمثل دليلاً جديداً في يد الأستاذ الجابري يرى فيه - بحق ولكن للأسف عبر تعميمه وتعميم أمثاله - أحد أشكال الهراء في الفكر العربي المعاصر، الذي يصبح حائلذ - مع اللغة العربية ذاتها - مدعواً إلى أن يخضع لـ "قطيعة ابيستيمولوجية تامة" تفضي الى "تدشين عهد تدوين جديد" في الفكر العربي عامة.



تحت الطبع للمؤلف

الجزء الخامس من:

مشروع رؤية جديدة للفكر العربي منذ بواكيره حتى المرحلة المعاصرة - تحت
عنوان: النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة.

دار الينابيع

صدر عن دار الذاكرة

حمص - سورية

① السلسلة الإبداعية:

- 1 - زمن الحلم الأول (شعر)..... د. شاكر مطلق 1990
- 2 - طفولة هذا المكان (شعر)..... مصطفى خضر 1991
- 3 - لا تبج بسرك للريح ! (شعر وحكم من اليابان)..... ترجمة د. شاكر مطلق 1991
- 4 - نشيد البنفسج (شعر)..... محمد عمران 1992
- 5 - من مرآة الذاكرة (قصص وخواطر عن الحياة والكون)..... مراد السباعي 1992
- 6 - حلم على جبين الصبح (شعر)..... سليمان السلطان 1992
- 7 - ذاكرة القصب (شعر)..... د. شاكر مطلق 1993
- 8 - أوراق الأنتى المنسية (شعر)..... إلهام برغل 1994
- 9 - السيف والرّس (حوار عربي عن الثقافة)..... د. وليد إخلاصي 1994
- 10 - العشق القدسي (شعر)..... فاطمة بديوي 1993
- 11 - مدائح الجسد (شعر)..... علاء الدين عبد المولى 1994
- 12 - درب الكشف (شعر "زن" من الصين واليابان)..... دراسة وترجمة د. شاكر مطلق 1996
- 13/أ - على شاطئ الأيام البعيدة (شعر ياباني)..... ترجمة د. شاكر مطلق 1995
- 13/ب - المغامرة السابعة (قصص) - الرقم مكرر - نيروز مالك 1995
- 14 - تجليات الثور البري (شعر)..... د. شاكر مطلق 1996
- 15 - حكايات شعبية يابانية (غنايات البحيرات والمستنقعات)..... ولفيخ خنسة 1995
- 16 - أساك الحمر - أخطاء الأخيرة (مسرحة)..... هشام يحيى الخواجة 1995
- 17 - ذاكرة التّم الأولى (شعر)..... ندى السلامة 1995
- 18 - الطريق الطويل (قصص)..... محمد علي علي 1992
- 19 - الصعود إلى عرش فاطمة د. خالد محيي الدين البرادعي 1996

② سلسلة الدراسات الأدبية واللغوية :

- 1 - الشعر و الهوية مصطفى خضر 1992
- 2 - مفهوم الأدب - ت. تودوروف ترجمة د. محمد منذر عياشي 1991
- 3 - الغموض الشعري في القصيدة العربية الجديدة دريد يحيى الخواجة 1991
- 4 - الرؤية الايديولوجية والموروث الديني في أدب حنا مينة مراد كاسوحي 1991

- 5 - في أقانيم الشعر..... عبد الكريم الناعم 1991
- 6 - صورة المرأة في المسرح الشعري العربي..... فطيمة وهابي 1992
- 7 - الواقع والظاهرة الفنية في القصة القصيرة أحمد المعلم 1994
- 8 - حركة المسرح (في حصص) (دراسة)..... هشام يحيى الخواجة 1995
- 9 - من الاستشراق الغربي الى الاستغراب المغربي..... د. طيب تيزيني 1996

⑤ السلسلة التراثية :

- 1 - رواد طب العيون في سورية (دراسة) د. سمير انتاكي 1993
- 2 - حصص درة مدن الشام (دراسة تراثية مصورة) منذر الخايك - فيصل شيخاني 1995
- 3 - تراث العلاج وطواسينه د. عبد الإله بيهان د. عبد اللطيف الراوي 1996
- 4 - ديوان محمد بن يسير الرياشي (جمع وتحقيق) مظفر الخجعي 1996
- 5 - الفقه والتصوف والمسائل الشرعية في الخلافة للزهرراوي (دراسة)..... محمد راتب الخلاقي 1996

④ سلسلة أدب الأطفال والفتيان :

- 1 - أستطيع أن أقفز فوق البرك الصغيرة (رواية للفتيان)..... ترجمة محمد الموحد 1990
- 2 - مسرحيتان للأطفال..... هشام الخواجة 1993
- 3 - فراشات ملونة (شعر)..... خضر عكاري 1994
- 4 - أنا عينك يا ماهر (طب)..... د. سمير انتاكي 1994

⑤ السلسلة العلمية :

- 1 - معالجة جروح العين الناقبة (طب) ترجمة د. شاكر المطلق 1991
- 2 - تمارين البصر (طب) ترجمة د. شاكر المطلق 1991
- 3 - السيكلولوجيا (علم الجنس للجميع) ترجمة ابراهيم كاسوكة 1992
- 4 - المرشد في زرع عدسات الغرفة الخلفية (طب)..... د. سمير انتاكي 1992
- 5 - أبحاث في أمراض القلب عند الأطفال (طب) د. تميم كنعان 1992
- 6 - فحص البصر التطبيقي (طب) ترجمة د. شاكر مطلق 1994
- 7 - تطور حاسة الجهاز البصري (طب) تلخيص د. روبير جبه جيان 1994

قيد الاعداد للطبع :

- 1 - تطور الكتابات والنقوش على النقود العربية (من الجاهلية حتى العصر العثماني) د. الياس يطار
- 2 - الابدعية الفينيقية والخط العربي د. الياس يطار
- 3 - العنزة المشاغبة (قصص أطفال) ترجمة د. أغيد الجندي

- 4 - الطرق الناقلة عند الإنسان (ألواح تشريحية) ترجمة د. شاكر مطلق
- 5 - تجليات الظلال (شعر) د. شاكر مطلق
- 6 - تجليات للعالم السفلي (شعر) د. شاكر مطلق
- 7 - يا أهابنا / يا أهابنا ! (مكاشفات الغارف) (شعر) د. شاكر مطلق
- 8 - العين السحرية (صور مجسمة للبعد الثالث) ترجمة د. شاكر مطلق
- 9 - مختارات من (نثر الدر) للوزير الآبي لجنة تحقيق التراث في الدار
- 10 - مالدّة السُّلطة ؟ (رواية) - ترجمة عن التشيكية - د. غياث الموصلي
- 11 - الشخصية والألوان (لوائح الاختبارات النفسية - الجسدية) ترجمة د. شاكر مطلق

مجموعة كتب أطفال منها :

- 1 - نحن نظير ترجمة د. شاكر مطلق
- 2 - حيوانات العالم القديم ترجمة د. شاكر مطلق
- 3 - الانطلاق نحو الفضاء ترجمة د. شاكر مطلق
- 4 - على شاطئ البحر ترجمة د. شاكر مطلق

*** ستصدر قريباً نسخة مخطوطة عن القرآن الكريم خاصة بالدار**

(بالتعاون مع دار المجد)

ترسل المراسلات الى العنوان التالي

دار الذاكرة حمص هاتف : 422980 - 222655 فاكس : 1484

الدكتور شاكر مطلق

ثبت بموضوعات الكتاب

الموضوع	ص
كلمات تمهيدية.....	5
الفصل الأول.....	9
في مسوغات مانحن بصدد البحث فيه	
الفصل الثاني.....	25
شقشقة فلسفية مثالية - الاجتماعي والفكري النظري. خطان متوازنان لا يلتقيان.	
الفصل الثالث.....	55
"شبهة المنهج" وتجلياتها الجابرية	
الفصل الرابع.....	73
خرافة "الاستقلال التاريخي التام" واضطرابها جابرياً	
الفصل الخامس.....	85
الجابري باتجاه "العقلية - البنية العربية الأزلية"	
الفصل السادس.....	111
"الثقافة - الفلسفة العربية" بحامل اجتماعي تاريخي "غير عربي - يوناني"	
الفصل السابع.....	139
"الصراع" على "التراث" في الفكر العربي المعاصر	
الفصل الثامن.....	209
الوعي الشقي وأيديولوجيا الثنائيات الميكانيكية	

- 1- "الشرق شرق والغرب غرب ولا يلتقيان" 214
- 2- باتجاه تفويض وحدة الفلسفة العربية:
- اغتراب بغربة المغرب العربي 215
- 3- تفتت الزمان الفكري العربي والفصل الأخلاقي التقويمي بين الأعلى والأدنى 227
- 4- "الكامل" المطلق هوية لاعلمي وذو السياق النسبي علمي 231
- الفصل التاسع 237
- المسألة الاجتماعية و"النهوض العربي" في الأفق الجاهري
- 1- باتجاه التأسيس لوعي المراوغة والخنوع 237
- 2- "اليقظة" العربية بين الحلم والواقع 251
- 3- أوهام الخطاب الديموقراطي "المجرد" والعلماني "المضاد" للدين 268
- 4- الجاهري مدشناً لـ "مشروع إسلامي تأصيلي" 290
- دهاء التاريخ والعقل أو خاتمة وعوداً على بدء 305
- 1- من الاستشراق-الاستغراب إلى: الانتظام في هيمنة الغرب 305
- 2- تحول من "السلفية العقلانية النقدية" إلى "السلفية الإسلامية":
توافق في المنهج واختلاف في الأيديولوجيا 318
- ملحق 339
- في قراءة النص الفكري - نماذج متعددة من نمط واحد زائف (فاسد
بالاعتبار المنهجي المنطقي) 341



Min Al-Îstišrâq
Al-garby Îlâ Al - Îstigrâb
âl-magriby

by
Pr. tayyib tyzyny

Syria-1996